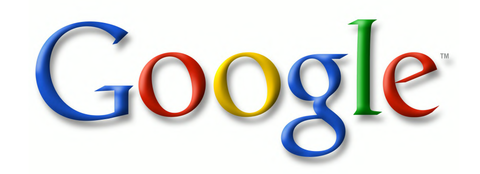


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

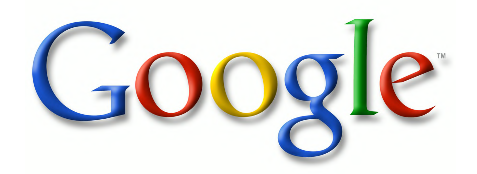
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


UC-NRLF
B 3 952 971

17/11. 85 $1.80. Leonard Batz pervolvi. perlegi perscripsique.
L. K. T. 2. 10

BERKELEY
LIBRARY
UNIVERSITY OF
CALIFORNIA





Die Unsündlichkeit Christi.

Historisch-dogmatisch dargestellt

von

Dr. L. Atzberger,

Priester der Erzdiözese München und Freising.



München.

Druck und Verlag von Ernst Stahl.

1883.

6992711X

8557C

BT221
A8
1883
MAIN



Seinem hochverehrten Lehrer,

dem

hochwürdigen, hochwohlgebornen

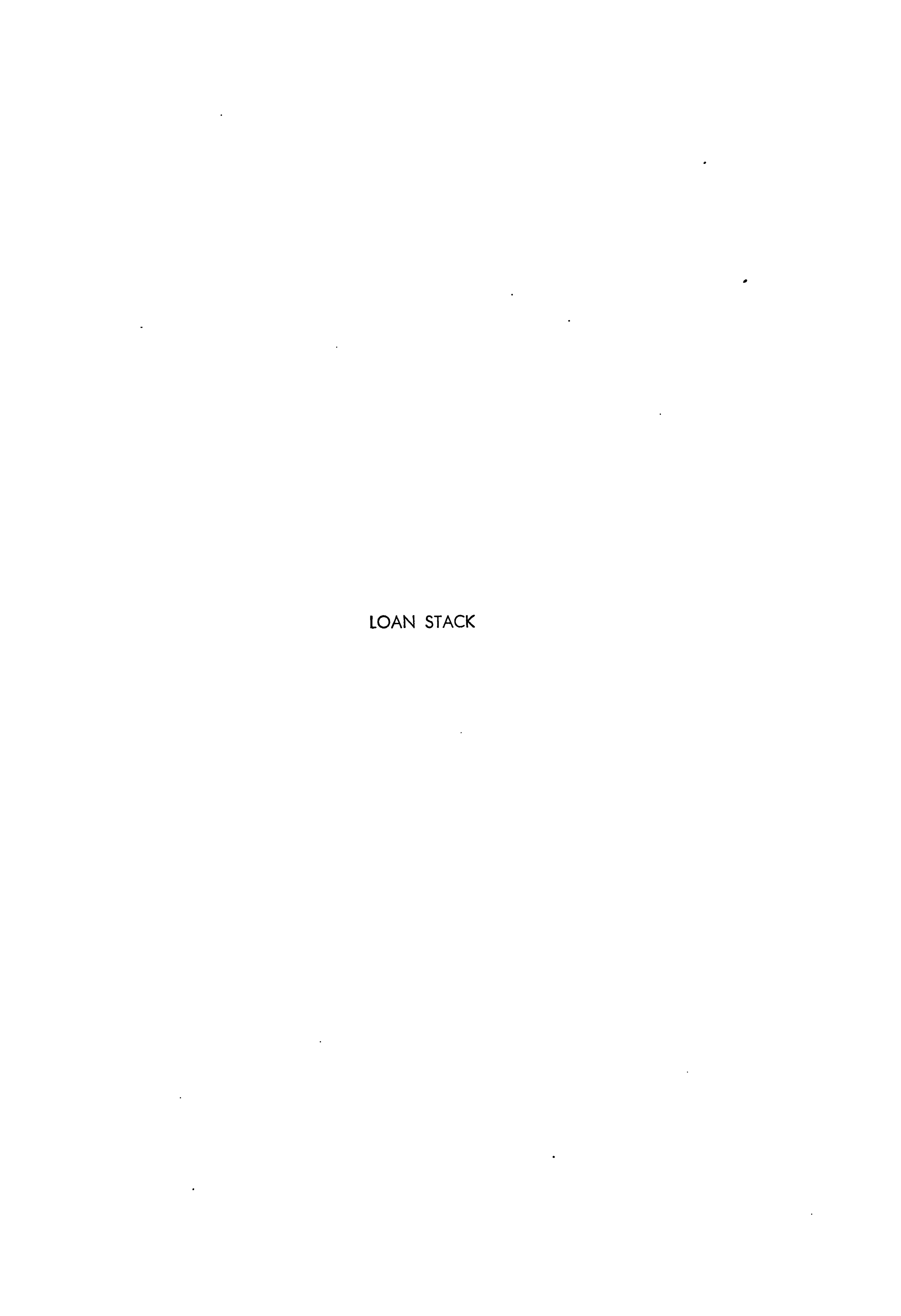
Herrn Dr. Aloys Schmid,

o. ö. Professor der Apologetik und Dogmatik an der kgl. Universität München etc. etc.

in schuldigster Dankbarkeit

gewidmet

vom Verfasser.



LOAN STACK

Vorwort.

Vorliegende Schrift wurde verfaßt zum Zwecke der Habilitation an der theologischen Fakultät der Universität München. Der Verpflichtung, sie vor der wirklichen Habilitation noch dem Drucke zu übergeben, entsprach ich um so lieber, als einerseits der Gegenstand derselben an sich und in seiner geschichtlichen Entwicklung von immenser Bedeutung ist, und andrerseits eine eingehende Monographie hierüber, namentlich was die historische Seite betrifft, seit den ausführlichen Traktaten der großen nachtridentinischen Theologen auf katholischer Seite nicht mehr versucht wurde.

Wohl hat gegenwärtige Schrift ihre Mängel, die Niemand besser fühlt, als der Verfasser selbst. Der eine Leser wird Manches in ihr vermissen, was er gerne fände, ein anderer wird vielleicht auch Manches für unnützen Ballast ansehen. Ich bin weit entfernt, zu glauben, daß ich allen Anforderungen Genüge geleistet. Allein das darf ich versichern, daß ich keine Mühe gescheut, jede auf christologischem Gebiete je hervorgetretene Bewegung quellenmäßig zu verfolgen, daß ich dabei aber vor allem bestrebt war, die dog-

910

matische Bedeutung und Tragweite hervorzuheben, welche der Unsündlichkeit Christi zukommt an sich und in der historischen Ausbildung des ganzen christlichen Lehrinhaltes. Inwieweit ich meinen Zweck erreicht, das zu beurtheilen überlasse ich meinen Lesern; ich meine aber, daß mir wenigstens keine tiefer gehende christologische Bewegung, selbst nicht auf Seiten der älteren und neueren Protestanten, ganz entgangen ist.

Um die Beurtheilung der Richtigkeit meiner Anschauungen zu erleichtern, sind sehr viele Stellen der Väter und auch der Theologen im Originaltext angeführt. Aus dem gleichen Grunde sind auch die Väterstellen durchgehends citirt nach dem Cursus Patrologiae von Migne, weil dieser troß all' seiner Mängel immerhin noch am leichtesten zu haben ist. Die hie und da angegebene Paginirung bezieht sich auf die der Migne'schen Ausgabe zu Grunde liegenden Editionen, meist der Mauriner.

Schließlich empfehle ich diese Arbeit der wohlwollenden Kritik der Leser und dem Segen dessen, der, selbst unsündlich, in seinem Blute uns gereinigt von unsern Sünden. Eine freundliche Aufnahme kann mich nur ermuntern, auch fernerhin meine geringen Kräfte der Förderung christlicher Wissenschaft und christlichen Lebens zu widmen.

München, am Einweihungstage der Basilika unsers Erlösers, den 9. November 1882.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung.

I. Theil.

Die Unsündigkeit Christi.

Seite

II. Theil.

Die Unsündlichkeit Christi 53

I. Abschnitt.

Der dogmatische Beweis für die Unsündlichkeit Christi.

II. Abschnitt.

Die dogmatisch-speculative Entwicklung der Lehre von der Unsündlichkeit Christi 149

Berichtigungen.

S. 4, Z. 3 v. u. lies „ein Zurückgehen" statt „im Zurückgehen".
S. 30, Z. 3 v. o. ist das zweite „aber" zu streichen.
S. 128, Z. 16 v. o. ist das zweite „geltend" zu streichen.
S. 221, Z. 4 v. o. lies „idiomatum" statt „idomatum".
S. 342, Z 21 v. o. lies „sich" statt „sie".

Einige weniger störende Versehen im Texte und in den Anmerkungen, in letzteren überdieß manche Inconsequenzen in der Citation und Punctation, wolle der Leser geneigtest selber berichtigen.

Einleitung.

I. Fixirung unseres Standpunktes.

1. Solange die Menschheit in zwei Heerlager geschieden ist, in Anhänger und Anbeter Christi und in Solche, welche mit oder ohne Wissen außer Christus und gegen Christus stehen, ebensolange wird auch die Frage nach der Unsündlichkeit Christi von centraler Bedeutung für das ganze Menschengeschlecht sein. Ist Christus in Wirklichkeit der wahrhaft Heilige, göttlich Vollkommene und absolut Unsündliche, für welchen er selbst sich ausgegeben, und für welchen die Schaar seiner Anhänger ihn gehalten hat und noch hält, dann ist er die historisch größte Erscheinung aller Zeiten, dann ist er Ideal und Vorbild für alle Geschlechter, dann behält auch Recht der Glaube an ihn als den Erlöser von der Sünde und dem Sündenelende dieses Lebens, als Sohn Gottes und als nothwendigen Mittelpunkt aller freien und unfreien Bewegung der Geschöpfe.

Ist aber der Inhalt des Christusbegriffs etwa bloß „das Produkt der religiösen Phantasie, welche die im Bewußtsein der Menschheit aufgestiegene Idee der Gottmenschheit auf das Individuum Jesus von Nazareth übertrug“, ist seine Geschichte „das Erzeugniß der absichtslos dichtenden Sage“, oder „das Blend- und Machwerk von Betrügern“, oder ist sie zwar an sich wahr, aber „rein natürlich zu erklären, weil zu einem wunderbaren, übernatürlichen Schein nur aufgebauscht durch Verschweigung gewisser Einzelheiten und Nebenumstände“, oder endlich ist das von der Geschichte uns entworfene Charakterbild Jesu selbst von sittlichen Mängeln getrübt und von Einseitigkeiten nicht frei; ist mit einem Worte der Christus des religiösen Glaubens gar nicht oder nur theilweise und unvollkommen historisch gewesen,

oder steht er in innerem Widerspruche mit sich selbst: dann mag die Menschheit immerhin sich umsehen nach einem anderen Modus der Erlösung von den Leiden dieses Erdenlebens, sie mag ein anderes Ideal aufstellen, durch welches sie besser ihre Bestrebungen befriedigen zu können glaubt, sie mag einen anderen Mittelpunkt aller freien und unfreien Bewegung der Geschöpfe sich construiren und auf das Christenthum als einen überwundenen Standpunkt herab- und zurückblicken.

Unter diesem Gesichtspunkte aufgefaßt, hat die Frage nach der Unsündlichkeit Christi eine weittragende Bedeutung für die religiöse, sociale und politische Entwicklung der gesammten Menschheit. Ist Christus der mit göttlicher Vollkommenheit ausgestattete Erlöser der Welt von der Sünde und dem Sündenelende, dann ist jene Entwicklung nothwendig durch ihn normirt und beherrscht. Ist aber der Christus des Glaubens eine Illusion, dann mag die Entwicklung der Menschheit das Produkt sein ihrer jeweiligen Macht und Bildung. Mithin könnte die Unsündlichkeit Christi in gewissem Sinne aufgefaßt werden als Centralobjekt einer Apologie des Christenthums. Der Beweis für dieselbe hätte in diesem Falle einmal dem Materialismus in seinen verschiedenen Formen und dem Determinismus gegenüber darzuthun, daß es überhaupt einen freien Geist und ein moralisch zurechenbares Böse gebe, und daß wenigstens ohne inneren Widerspruch ein freier Geist unbefleckt vom Bösen zu bleiben vermöge. Einem mythisirenden Pantheismus gegenüber müßte gezeigt werden, daß es thatsächlich einen solchen Geist gegeben habe, in welchen nie die Sünde Eingang gefunden. Verschiedenen Formen des Deismus, Pantheismus und Rationalismus gegenüber könnte man ferner vorzüglich im Interesse unserer Erlösung untersuchen, ob der historische Christus bloß die höchste Darstellung menschlicher Heiligkeit und Vollkommenheit sei, oder auch die substanzielle Heiligkeit, wesensverschieden von der Welt und Gott selbst. Schließlich könnte noch gefragt werden, ob Christus bloß faktisch oder innerlich nothwendig von Sünde frei geblieben, und wenn letzteres, worin der Grund hiefür zu suchen sei.

Diese und ähnliche Fragen wären zu untersuchen, wenn man die Unsündlichkeit Christi vom apologetischen Standpunkte aus einer allseitigen und tiefgehenden Betrachtung unterzöge. Aufsteigend vom niederen zum höheren und systematisch verbindend, was sachlich zu-

sammenfällt, könnte man so die Glaubwürdigkeit dessen erweisen, was im Allgemeinen der Inhalt des Christusbegriffs nach kirchlich-traditioneller Auffassung ist, soweit philosophisch-speculative und historische Untersuchungen dieses überhaupt ermöglichen.

2. Während aber hier die Glaubwürdigkeit des Christusbegriffs erst in analytischer Weise untersucht würde, kann derselbe auch im Allgemeinen bereits als wahr vorausgesetzt und in synthetischer Weise in seine einzelnen Momente zerlegt werden. Was Schrift und Ueberlieferung von Christus lehren, wird hier als wahr vorausgesetzt, nicht bloß praktisch als Sache des pflichtgemäßen Glaubens, sondern auch methodisch für den Gang der wissenschaftlichen Untersuchung; es wird nur diese Lehre selbst nach all' ihren Momenten einheitlich dargestellt und in dogmatisch-spekulativer Weise dem Verständniß nahe gebracht. Im Unterschiede vom apologetischen ist dieß der dogmatische Standpunkt und speziell die Frage nach der Unsündlichkeit Christi von diesem Standpunkte aus gestellt, erfordert eine systematische Darlegung dessen, was in den objektiven Quellen des Glaubens hierüber enthalten ist.

Im Nachfolgenden versuchen wir nicht eine apologetische, sondern eine dogmatische Abhandlung über die Unsündlichkeit Christi zu geben, mit durchgängiger Rücksicht auf die im Laufe der Zeit in diesem Punkte hervorgetretenen Irrthümer und Lehrmeinungen und die dogmen-historische Entwicklung und speculative Ausbildung unseres Glaubenssatzes. Es hindert aber der dogmatische Standpunkt nicht, im Einzelnen auch apologetisch zu verfahren. Schon die verschiedeneu Zeugnisse über die Unsündlichkeit Christi haben, abgesehen von ihrem dogmatischen Werthe, auch eine sehr starke apologetische Bedeutung. Weil ferner die hier aufgetauchten Irrthümer mit ihren letzten Winkelzügen sich oftmals in einen speculativen Fehler verlieren, so wird man gezwungen sein, diese Irrthümer, nachdem sie dogmatisch abgewiesen sind, auch aus Vernunftgründen als unhaltbar darzulegen. Die Metaphysik des Christenthums ist eben reiner Theismus. Eine Trübung dieses Theismus pflanzt sich wellenförmig fort auf die einzelnen Wahrheiten des Christenthums und trübt sie regelmäßig alle. Will man daher irgend eine Wahrheit rein und ungetrübt von Irrthum darstellen, so wird man regelmäßig zurückgehen

müssen zur unreinen Quelle, aus welcher der Irrthum geflossen, und wird diese Quelle zuerst verstopfen müssen.

3. Um zur Lehre von der Unsündlichkeit Christi vorzudringen, pflegen in einer systematischen Christologie verschiedene Punkte zum Voraus behandelt zu werden. Es werden behandelt die physischen Bestandtheile des Wesens Christi, nemlich seine wahre Gottheit und seine wahre und vollkommene Menschheit. Es wird behandelt die hypostatische Einigung der menschlichen Substanz mit der göttlichen Substanz des Logos unter Fortbestand der vereinigten Substanzen in ihrer eigenen Wesenheit und Wesensthätigkeit in der Weise, daß nur die persönliche Selbständigkeit der menschlichen Substanz ausgeschlossen bleibt. Es wird behandelt die auf Grund dieser hypostatischen Einigung sich ergebende Idiomengemeinschaft der beiden Naturen, gemäß welcher die Eigenthümlichkeiten beider nach ihrer Vereinigung von ihrem gemeinsamen Träger prädizirt werden können. Es können ferner behandelt werden die auf Grund der Einigung sich ergebenden metaphysischen Bestimmtheiten der beiden Naturen, sowie die Modalitäten, Eigenschaften, Bedingungen und Ursachen der Einigung selbst. Erst wenn so die physischen Bestandtheile und die metaphysische Constitution der Person Christi behandelt sind, wird übergegangen auf die Eigenschaften und Gaben, welche seiner menschlichen Natur in der Einigung zukommen, und hier kommt unter Anderm auch die Lehre von der Heiligkeit und Unsündlichkeit Christi zur Sprache.

Wir können die angedeuteten Punkte den Grenzen der uns gestellten Aufgabe gemäß nicht eigens und ausführlich behandeln, sondern müssen sie als bewiesen voraussetzen. Weil aber auch hier wieder von der Auffassung der physischen und metaphysischen Constitution Christi die Darstellung der Gaben und Eigenschaften seiner menschlichen Natur vielfach beeinflußt wird und beeinflußt werden muß, so bringt naturgemäß eine Kritik oder Widerlegung der letzteren ein Eingehen auf erstere mit sich. Eine tiefer wurzelnde Darstellung der Unsündlichkeit Christi fordert ein festes christologisches System und eine Kritik der hier aufgetauchten Irrthümer und Lehrmeinungen regelmäßig im Zurückgehen auf den ganzen Aufbau einer Christologie, speziell auf die Auffassung von der Art und Weise der Einigung der beiden Naturen.

II. Allgemeine Vorbemerkungen über Sünde und Unsündlichkeit.

1. Nach christlicher Auffassung ist die Sünde im Allgemeinen eine Uebertretung des göttlichen Gesetzes und die formelle Sünde im Unterschiede von der bloß materiellen zudem noch eine bewußt-freiwillige und wahlfreie Verletzung desselben.[1]) Zwei Momente sind aus dieser Definition für unseren gegenwärtigen Zweck besonders hervorzuheben, weil sie gegenüber verschiedenen Irrthümern betreffs der Unsündlichkeit Christi und betreffs der Erlösung von der Sünde von fundamentaler Wichtigkeit sind. Für's Erste wurzelt die Sünde in der Freiheit des Geschöpfes, für's Zweite ist sie die Uebertretung eines durch den Willen Gottes der Creatur aufgelegten Gesetzes. Damit sind verschiedene falsche Auffassungen der Sünde und des Bösen überhaupt ausgeschlossen, welche im Laufe der Zeit hervorgetreten sind und oft gewaltigen Einfluß geübt haben auf die Lehre von der menschlichen Natur Christi, sowie nicht minder auf die Lehre von der Erlösung.[2]) Es ist ausgeschlossen die Lehre einiger Platoniker, welche die ungeschaffene Materie für die Wurzel alles Bösen und aller Sünde hielten, die Lehre der Marcioniten, Manichäer und Priscillianisten, welche zwei Gottheiten annahmen, wovon die eine Ursache des Bösen sei, die Lehre der älteren Gnostiker, des Simon, Menander, Saturnilus, nach welchen niedere Geister, wie Schöpfer der Welt, so auch Ursache des Bösen sind, die Lehre des Gnostikers Valentinus und seiner Schule, nach welcher das Böse entsteht aus einem übermäßigen Verlangen niederer Aeonen nach der ihnen unerreichbaren Erkenntniß, die Lehre des Origenes, nach welchem das Böse entsteht durch ein präexistentes Erkalten der Seelen in der Liebe Gottes. Es ist ferner ausgeschlossen

---

[1]) Vgl. die Definition Augustins (c. Faustum l. XXII. c. 27): Peccatum est factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem. Andere Definitionen der (griechischen) Väter siehe bei Suicerus Thesaurus eccles. tom. I. p. 203 sqq. Diese zusammenfassend Bonaventura in II. sent. dist. 35. dub. 6. Kirchliche Entscheidungen über den Begriff der Sünde haben wir erst seit den Zeiten der Reformatoren und ihrer Ableger. Vgl. die 46. 50. 51. der verworfenen Thesen des Bajus, ferner die von Alexander VIII. verworfene Proposition über das sog. peccatum philosophicum.

[2]) Cf. Massuet, in libros Iren. dissert. I. art. 1. n. 48. (bei Migne, opera Iren. p. 65—66).

die Lehre der Reformatoren, nach welcher die Sünde mehr ein widergöttliches Naturprodukt ist als eine That und Verschuldung des freien Geistes, und ebenso die Lehre verschiedener älterer und besonders neuerer Philosophen und auch rationalistischer Theologen, nach welchen das Böse ein mit dem Begriff des Endlichen zusammenfallender Mangel oder eine nothwendige Bedingung der individuellen und sittlichen Entwicklung ist, oder überhaupt nur erscheint als Verletzung der eigenen Würde des Menschen, als der höchsten und eigentlichen Regel des Handelns.

2. Wie nach christlicher Auffassung die Sünde im freien Willen des Geschöpfes ihre eigentliche Ursache hat, so ist auch kein freies Geschöpf von Natur aus über die Sünde erhaben und derselben unfähig.[1]) Der Grund hievon liegt einmal in der mit dem Begriff des Geschöpfes gegeben Endlichkeit und der in letzterer wurzelnden Mangelhaftigkeit seiner sittlichen Freiheit, ferner darin, daß jedes Geschöpf das Gesetz und den Endzweck seines Handelns nicht in sich, sondern außer sich findet. Dazu kommt beim Menschen noch die spezifische Constitution seiner geistig-sinnlichen Natur, welche in ihm von Natur aus schon eine gewisse Neigung zur Sünde begründet, nemlich eine Schwächung des Willens durch verkehrte sinnliche Einflüsse. Nur auf übernatürliche Weise kann demnach die Möglichkeit der Sünde von der Creatur ausgeschlossen werden und wird thatsächlich ausgeschlossen durch die Vollendung in der himmlischen Glorie, sowie durch eine aus besonderer Huld Gottes schon in diesem Leben eintretende Befestigung im Guten.[2]) Dagegen hebt die einfache Heiligung durch die heiligmachende Gnade die Möglichkeit der Sünde in keiner Weise auf.

3. Daß im gegenwärtigen Lebensstande der (gefallenen) menschlichen Natur Niemand über die Sünde erhaben sei, wird uns verbürgt durch Schrift und Tradition, welche lehren, daß jeder Mensch schon mit der Erbsünde geboren wird und auch nach Reinigung von derselben noch oft in persönliche Sünden fällt ohne besonderes Gnadenprivilegium.

[1]) Ripalda ist fast der einzige, welcher, wie die Möglichkeit einer substantia creata supernaturalis, so auch die Möglichkeit einer creatura naturaliter impeccabilis annimmt. Cf. de ente supernaturali l. I. disp. 23. sect. 7. et 9.

[2]) Dieser Art war besonders nach dem Glauben der Kirche die Sündefreiheit der Gottesmutter Maria.

Dasselbe wird uns verbürgt durch das religiös-sittliche Bewußtsein der Menschheit überhaupt, das auch im Heidenthume in hohem Maße sich geltend machte. Ohne Sünde zu sein, ist nach den Heiden das Privilegium der Götter, die Menschen alle sind dem Loose verfallen, daß sie sündigen.[1]) Darum zielten auch die Gebete der Heiden vor Allem auf Vergebung der Sünden und ihre Opfer auf Versöhnung mit der durch die Sünde erzürnten Gottheit. Auch im Judenthume zielte der ganze Cultus darauf ab, das Gefühl der Sündhaftigkeit und das Verlangen nach Erlösung zu wecken, und wenn auch später die Pharisäer in vollendeter Werkheiligkeit zu leben sich träumten, so war doch auch nach ihnen jeder Mensch so lange sündhaft, als er nicht aufgenommen ward in ihren Bund./

Bei diesem Stande des religiös-sittlichen Bewußtseins der ganzen Menschheit ist es ganz natürlich, daß außerhalb des Christenthums nirgends irgend Jemanden vollkommene Freiheit von der Sünde zugeschrieben wird. Es geschieht dieß nicht im Heidenthum, nicht im Muhamedanismus, nicht im Judenthum.[2]) Allerdings erzählt Xenophon von Socrates, daß man ihn nichts Gottloses und Unrechtes thun sah und reden hörte,[3]) allein wie schon der Wortlaut und der Zusammenhang ergiebt, bezieht sich dieß nur auf die äußere Legalität. Und wenn später aus polemischen Gründen Philostrat den Apollonius von Tyana (und ähnlich Porphyrius und Jamblichus den Pythagoras) auch weit über die gewöhnlichen Menschen erhoben, ihn zu einem besonderen Freunde der Götter gemacht und als den intellectuell und moralisch vollkommenen Weisen nach Art des Pythagoras dargestellt hat, so bleibt

---

[1]) Wenn Seneca sagt (epist. 97): Nulla aetas vacavit a culpa, so dehnen Andere dieß auf jeden einzelnen Menschen aus z. B. Thucydides, de bello Pelop. l. III. c. 45, 2: Πεφύκασιν ἅπαντες καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ ἁμαρτάνειν καὶ οὐκ ἔστι νόμος, ὅστις ἀπείρξει τούτου. Sophokles, Antig. v. 1023—24: Ἀνθρώποισι γὰρ τοῖς πᾶσι κοινὸν τοὐξαμαρτάνειν. Demosthenes, de Corona p. 322. ed. Voemel. p. 337: Μηδὲν ἁμαρτεῖν ἐστὶ θεῶν καὶ πάντα κατορθοῦν. Epiktetus, diatrib. l. IV. c. 12, 19: Τί οὖν; δυνατὸν ἀναμάρτητον ἤδη εἶναι; Ἀμήχανον, ἀλλ' ἐκεῖνο δυνατὸν πρὸς τὸ μὴ ἁμαρτάνειν τετάσθαι διηνεκῶς. Stobäus, Eclog. physic. l. I. c. 3. ed. Meinecke p. 34. Cicero, Tuscul. l. II. c. 22. u. A.

[2]) Vgl. Ullmann, die Sündlosigkeit Jesu. 7. Aufl. Gotha, 1863. S. 88 ff.

[3]) Memorab. l. I. c. 1, 11: Οὐδεὶς δὲ πώποτε Σωκράτους οὐδὲν ἀσεβὲς οὐδὲ ἀνόσιον οὔτε πράττοντος εἶδεν οὔτε λέγοντος ἤκουσεν.

immerhin noch Folgendes zu bemerken:[1]) Erstens ist dieser Weise „keine lebendige Gestalt, sondern nur ein der selbstständigen Realität und der Wirklichkeit des Daseins ermangelndes Bild, nur der schwache schattenähnliche Reflex eines lebensvollen Originals, ohne welches jenem Bilde sogar der schöpferische Gedanke, der es hervorrief, fehlen zu müssen scheint;" zweitens tritt „an die Stelle dessen, welchen das Christenthum als den wahrhaft erschienenen Welterlöser vor Augen stellt, nur ein durch Lehre und Beispiel wirkender Weiser," und nicht mehr als dieses, und drittens bliebe noch zu untersuchen, ob die Moral des Pythagoreismus überhaupt der sittlichen Anlage des Menschen in Allem entspricht.

4. So tief aber auch das Gefühl der allgemeinen Sündhaftigkeit im Bewußtsein der ganzen Menschheit wurzelt, ebenso tief war stets, ganz besonders aber um die Zeit der Erscheinung Christi, auch die Sehnsucht und die Hoffnung auf eine Befreiung von diesem Zustande, mit einem Worte auf Erlösung, und zwar durch ein Wesen, das selbst der Sünde nicht unterliegt. Dieser Befreier oder Erlöser wurde durch die Weissagungen des alten Bundes noch näher gezeichnet und er ist nach dem Glauben des Christenthums wirklich erschienen in Jesus Christus. Jesus Christus ist somit allein hinausgehoben über die Sphäre der allgemeinen Sündhaftigkeit, er ist frei von Sünde, ja er ist unfähig, zu sündigen. Dieß näher zu zeigen, ist in Folgendem unsere Aufgabe.

5. Weil der Begriff und das ihn bezeichnende Wort in so engem Zusammenhange stehen, so wird es zweckdienlich sein, hier gleich näher die Ausdrücke zu analysiren, welche in den verschiedenen Sprachen angewendet werden zur Bezeichnung der Freiheit Christi von der Sünde und seiner Unfähigkeit zu sündigen. Die griechische Sprache hat hiefür besonders *ἀναμάρτητος* und *ἀναμαρτησία*. Im profanen Sprachgebrauche

---

[1]) Vgl. Baur, Apollonius von Tyana und Christus, Tübing. 1832. S. 162. Als Schlußresultat seiner Untersuchung bemerkt Baur S. 233: „Gerade diejenigen Momente, die uns am meisten in dem Leben des Apollonius ein der Erscheinung Christi analoges Bild zur Anschauung bringen, sind nur aus dem Eindruck abzuleiten, welchen das Christenthum in seiner schon damals die heidnische Welt überwindenden Macht auf einen noch außerhalb seines Gebietes stehenden heidnischen Philosophen gemacht hat."

sind beide ziemlich unbestimmt.[1]) So nennt Herodot *ἀναμάρτητος* eine Stadt, welche sich nichts hat zu Schulden kommen lassen,[2]) eine Frau, welche sich gegen ihren Mann nicht verfehlt hat.[3]) Plato fragt,[4]) ob die Regierenden (in ihren Regierungsgeschäften) *ἀναμάρτητοι* seien oder nicht und verneint es und ihm gleich Xenophon.[5]) Longinus gebraucht *ἀναμάρτητος*, um das Reine und Classische des Stiles zu bezeichnen[6]) und macht in dieser Beziehung einen Unterschied zwischen dem bloß Fehlerfreien und dem Genialen.[7]) In ethischer Bedeutung kommt das Wort besonders vor in den Schriften der stoischen Philosophen, welche ihren „Weisen" wie *ἀπαθὴς* und *ἀβλαβὴς*, so auch *ἀναμάρτητος* nannten, obwohl sie daran verzweifelten, daß jemals ein solcher „Weiser" unter den Menschen gefunden werden könne.[8]) Aehnlich wie *ἀναμάρτητος* wird auch *ἀναμαρτησία* gebraucht.[9]) /

Im neuen Testamente kommt *ἀναμάρτητος* nur einmal vor, unmittelbar in Rückbeziehung auf eine spezielle Art von Sünde.[10]) In der Sprache der griechischen Väter und Kirchenschriftsteller hat dieses Wort keineswegs von Anfang an eine fest abgegränzte Bedeutung. Clemens von Alexandrien[11]) z. B. und Origenes,[12])

---

[1]) Cf. Stephanus, Thesaur. linguae Graecae vol. I. pars II. p. 455. ed. Paris 1831.

[2]) l. I, 155.

[3]) l. V, 39.

[4]) de Republ. l. I. p. 339. B. p. 340. C.

[5]) Hellenic. l. VI. c. 3, 10.

[6]) de Sublim. XXXII, 8. ed. Jahn p. 53.

[7]) Ibid. XXXIII, 2. p. 54.

[8]) Diogen. Laërt. l. VII, 122. ed. Cobet p. 185: Ἔτι καὶ ἀναμαρτήτους τῷ ἀπεριπτώτους εἶναι ἁμαρτήματι. Epictet. diatrib. l. I. c. 4, 11: (Σοῦ τὸ ἔργον) ἐν ὁρμαῖς καὶ ἀφορμαῖς, ἵν' ἀναμάρτητος (ᾖς) Cf. ibid. l. IV. c. 8, 6.

[9]) Cf. Stephanus l. c.

[10]) Joh. 8, 7.

[11]) Strom. l. II. c. 6. ed. Potter p. 443: Βραδεῖα γνῶσις μετάνοια· γνῶσις δὲ ἡ πρώτη ἀναμαρτησία. Ibid. l. IV. c. 5. p. 573: Ἡ πενία τῶν ἀναγκαίων τῆς θεωρίας λέγω καὶ τῆς καθαρᾶς ἀναμαρτησίας ἀπασχολεῖν βιάζεται τὴν ψυχήν. ibid. l. VI. c. 12. p. 790: Τοῖς ἀναμαρτήτως καὶ γνωστικῶς βιοῦσιν ἐννοησαμένοις μόνον δίδωσιν (ὁ θεὸς τὰ αἰτήματα). Cf. Migne, Clem. Alex. t. I. p. 252. not. 13. p. 233. not. 39.

[12]) In Luc. hom. II: Absque peccato esse (im Originaltext ohne Zweifel ἀναμάρτητος) in Scripturis dupliciter intelligitur, ut sit alterum numquam omnino peccasse, alterum peccare desiisse.

auch Didymus der Blinde[1]) und Athanasius[2]) verstehen unter *ἀναμαρτησία* (und ähnlich unter *ἀναμάρτητος*) die Freiheit und Reinheit von der Sünde, sei es die ursprünglich dem Menschen verliehene, sei es die durch Bekehrung und Buße wiedererlangte. Dieser Sprachgebrauch erhielt sich in der ganzen griechischen Patristik, so daß noch Johannes Damascenus schreibt: „Gott schuf den Menschen von Natur aus *ἀναμάρτητος*, zwar nicht insoferne, als ob er der Sünde nicht fähig gewesen wäre, sondern insoferne als er nicht mit Naturnothwendigkeit sündigte, sondern mit freiem Willen."[3]) Neben dieser weiteren Bedeutung wird aber *ἀναμάρτητος* auch in einem engeren Sinne genommen, indem man Gott und Christus allein *ἀναμάρτητοι* nannte[4]) und diese Anamartesie in Gegensatz stellte zu der auch den Menschen möglichen.[5]) Am meisten abgegränzt ist die Bedeutung von *ἀναμάρτητος* beim hl. Hieronymus. Als nemlich die Pelagianer auch für den Menschen in seinem jetzigen Zustande und zwar aus seinen eigenen Kräften die Möglichkeit der Anamartesie lehrten, da erklärte Hieronymus, der Mensch könne wohl frei sein von sündhaften Lastern, aber keineswegs *ἀναμάρτητος*.[6]) /

Aus dieser Untersuchung ergibt sich, daß wir aus den Bezeichnungen *ἀναμάρτητος* und *ἀναμαρτησία* allein noch nicht ersehen könnten, ob Christo bloß die wirkliche Freiheit von der Sünde oder die Unmöglichkeit des Sündigens beigelegt wird, wenn nicht der Zusammenhang und ganz besonders anderweitige Sätze uns hierüber Klarheit verschaffen würden.

---

[1]) de Trin. l. II. c. 12. ed. Mingarelli p. 255: Αὖθις εὑρισκόμεθα (διὰ τοῦ βαπτίσματος) οἷοί περ ἐπὶ τοῦ πρωτοπλάστου ἐγεννήθημεν ἀναμάρτητοι καὶ αὐτεξούσιοι.

[2]) c. Apollin. l. I. n. 15: Φύσιν ἐποίησεν ὁ θεὸς ἀναμάρτητον. Cf. ibid. l. I. n. 7.

[3]) De fide orthodoxa l. II. c. 12: Ἐποίησεν αὐτὸν φύσει ἀναμάρτητον καὶ θελήσει αὐτεξούσιον. Ἀναμάρτητον δὲ φημι οὐχ ὡς μὴ ἐπιδεχόμενον ἁμαρτίαν. μόνον γὰρ τὸ θεῖον ἁμαρτίας ἐστὶν ἀνεπίδεκτον · ἀλλ' οὐχ ὡς ἐν τῇ φύσει τὸ ἁμαρτάνειν ἔχοντα, ἐν τῇ προαιρέσει δὲ μᾶλλον.

[4]) z. B. Justin. dial. c. Tryph. c. 110. Clem. Alex. Paedag. l. III. c. 12. p. 307. Origenes c. Cels. l. III. n. 62. Didym. Alex. de trin. l. I. c. 30. p. 92 und um so mehr die spätern.

[5]) So besonders Orig. c. Cels. l. III. n. 62; in epist. ad Rom. l. V. n. 9; in Luc. hom. II.

[6]) dial. c. Pelag. l. II. n. 4: Absque vitio, quod graece dicitur κακία, homines posse esse ajo, ἀναμάρτητον id est sine peccato esse, nego, id enim soli deo competit, omnisque creatura peccato subjacet.

Das Abstractum ἀναμαρτησία übersetzte zuerst Hieronymus in seinen Schriften gegen die Pelagianer mit impeccantia,[1]) während (das stoische) ἀναμάρτητος schon von Aulus Gellius mit impeccabilis gegeben wurde.[2]) Davon leitete man in der späteren Theologie das weitere Abstractum impeccabilitas ab zur Bezeichnung der Unfähigkeit zu sündigen.

In der Scholastik stellte man die Frage nach der Unsündlichkeit Christi meist in dieser Form: Utrum Christus peccare potuerit, oder auch: Utrum Christus habuerit potentiam peccandi, nachdem man vorher den Beweis geliefert, daß Christus in Wirklichkeit nicht gesündigt hat. /

Im Deutschen haben wir drei hieher bezügliche Worte, nemlich Sündlosigkeit, Unsündigkeit und Unsündlichkeit mit den ihnen entsprechenden Adjectiven. Sündlosigkeit bezeichnet zunächst das Los- oder Freisein von der Sünde, also die Unwirklichkeit der Sünde und des Sündigens, Unsündigkeit zunächst auch nur die wirkliche Freiheit von der Sünde, wiewohl hier schon mehr das Moment der Sündenunfähigkeit hervortritt, Unsündlichkeit endlich bezeichnet noch deutlicher diese Unfähigkeit oder Unmöglichkeit zu sündigen, wiewohl zugestanden werden muß, daß die Etymologie keinen genauen Unterschied herausstellt und noch viel weniger der Sprachgebrauch einen solchen kennt. Im Interesse der Bestimmtheit und Deutlichkeit gebrauchen wir in Folgendem, wo wir nicht die Worte Anderer referiren, stets Unsündigkeit (und Sündlosigkeit) im Sinne von wirklicher Freiheit von der Sünde oder Unwirklichkeit der Sünde, Unsündlichkeit dagegen im Sinne von nothwendiger Freiheit von der Sünde oder Unmöglichkeit und Unfähigkeit zu sündigen. /

[1]) in Jerem. l. IV. prooem.: Haeresis Pythagorae et Zenonis ἀπαθείας et ἀναμαρτησίας id est impassibilitatis et impeccantiae . . . coepit reviviscere. Ebenso dial. c. Pelag. l. II. n. 16.

[2]) Noct. Attic. l. XVII. c. 19: Si quis haec duo verba (sc. ἀνέχου καί ἀπέχου) cordi habeat eaque sibi imperando atque obsecrando curet, is erit pleraque impeccabilis vitamque vivet tranquillissimam.

III. Eintheilung.

1. Die im Vorausgehenden angedeuteten Gedanken lassen uns auch für unsere Abhandlung eine Eintheilung gewinnen. Während alle Menschen unter dem Gesetze der Sünde stehen, soll Christus, der Erlöser von der Sünde, allein ausgenommen sein von diesem Gesetze. Es frägt sich nun, wie dieser Satz dogmatisch sich begründen läßt. Da man weiterhin fragen kann, ob Christus bloß faktisch oder nothwendig von Sünde frei ist, mit anderen Worten, ob er bloß unsündig, oder auch unsündlich ist, so ergeben sich von selbst zwei Theile, nemlich

I. der Beweis für die Unsündigkeit Christi,

II. der Beweis für seine Unsündlichkeit. Wie sich zeigen soll, ist die Unsündlichkeit Christi vor allem bedingt durch seine Erlöserwürde. Da nun entsteht die fernere Frage, wie der unsündliche Christus das Erlösungswerk in der von Gott beschlossenen Form ausführen konnte. Denn nach Gottes Willen sollte die Erlösung geschehen durch ein stellvertretend verdienstliches Leiden, die Unsündlichkeit aber scheint ein solches Leiden auszuschließen, weil sie naturgemäß concurrirt mit der Vollendung in der seligen Anschauung Gottes, in welcher weder Verdienst noch Leiden mehr möglich ist. Deßhalb müssen wir

III. das Verhältniß behandeln, in welchem die Unsündlichkeit Christi steht zur Ausführung seines Erlösungswerkes.

2. Die einzelnen hieher bezüglichen Dogmen waren wohl von Anfang an in der kirchlichen Hinterlage des Glaubens verwahrt, wurden aber in der Regel erst begrifflich genau formulirt und feierlich definirt, wenn entgegenstehende Irrlehren auftraten. Darum wollen wir, wie schon angegeben, stets auch diese Irrlehren in's Auge fassen, um so die kirchlichen Formulirungen und Definitionen selbst tiefer würdigen zu können. Da, wie in der Christologie überhaupt, so auch in unserer Frage, die Häresie und mit ihr oder vielmehr gegen sie auch die Kirchenlehre den Weg vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Niederen zum Höheren in historischer Aufeinanderfolge schritt, so fällt eine systematische Behandlung unserer Frage sachlich nahezu zusammen mit einer Geschichte ihrer historischen Entwicklung. Wir werden darum die speziellen Eintheilungsgründe in der Regel entnehmen können aus

der historischen Aufeinanderfolge der im Kampfe mit den einzelnen Häresien besonders betonten und entwickelten Momente. Eben dieser Umstand veranlaßt uns auch, die in neuerer Zeit auf akatholischer Seite aufgetretenen Anschauungen über die Unsündlichkeit Christi, obwohl in ihnen größtentheils nur längst Vorhandenes und längst Widerlegtes, wenn auch in neuer Form, vorgebracht wird, nicht bei den einzelnen Abschnitten, sondern in einem eigenen Anhange kurz zu besprechen. Die Ausbildung des Dogma ist durch sie nicht beeinflußt und das Dogma selbst wird für den gläubigen Katholiken trotz all' ihrer Bekämpfungen keineswegs alterirt.

I. Theil.

Die Unsündigkeit Christi.

I. Außerchristliche Anschauungen über den sittlichen Charakter Jesu.

1. Wir setzen hier als bekannt voraus, daß die Hauptthatsachen im Leben Jesu auch von außerchristlichen Schriftstellern uns bezeugt sind.[1]) Wir fragen nur, welches die Anschauungen der Nichtchristen in älterer Zeit waren über den sittlichen Charakter Jesu und wollen in dieser Hinsicht vernehmen die Anschauungen der Juden zur Zeit Christi, der Juden nach Christus, der (älteren) Heiden und der Muhamedaner.

2. Die Juden zur Zeit Christi konnten ihn zwar keiner Sünde beschuldigen, aber sie warfen ihm vor, daß er mit Zöllnern und Sündern verkehre,[2]) sie warfen ihm vor Fraß und Völlerei,[3]) sie hielten ihn für einen Sabbathschänder,[4]) für einen Volksaufwiegler,[5]) für einen Gotteslästerer,[6]) und behaupteten, daß er einen Teufel habe[7]) und im Bunde mit dem Teufel wirke.[8])

3. Die Anschauungen der nachchristlichen Juden sind vorzugsweise niedergelegt im Talmud. Hienach ist die Geburt Christi eine uneheliche, ja ehebrecherische von einem gewissen Pandera und der Maria,

[1]) Vgl. hierüber Hettinger, Fundamentaltheologie Bd. I. S. 294 ff. und die daselbst citirte Literatur.

[2]) Matth. 9, 11.

[3]) Matth. 11, 19.

[4]) Joh. 5, 16; cf. Matth. 12; Marc. 2 et 3; Luc. 6.

[5]) Luc. 23, 2. 14; cf. Joh. 7, 12; 19, 12; Matth. 27, 63.

[6]) Matth. 26, 65; Marc. 14, 64; Luc. 22, 71; Joh. 10, 33.

[7]) Joh. 7, 20; 8, 48; 10, 20.

[8]) Matth. 9, 34; 12, 24; Marc. 3, 22; Luc. 11, 15.

der Gemahlin des Papus oder (nach Andern) Sotda.[1]) Sein Lehrer war Rabbi Josua, der Sohn des Perachja, von welchem er die Zauberei lernte.[2]) Er kam (nach einigen mit, nach anderen ohne seinen Lehrer) nach Aegypten und lernte daselbst neue Zauberkünste.[3]) Die bekannte Unterredung im Tempel wird in eine unehrerbietige That gegen die Aeltesten verkehrt.[4]) Er verführte das Volk, machte es abwendig von Gott, und verleitete es zum Götzendienste[5]) und wirkte seine Wunder durch Zauberkünste, besonders durch einen geheimen Namen.[6]) Er war mit einem Worte ein gottvergessener, ruchloser und mit Sünden befleckter Mensch[7]) und wurde deßhalb auch zuletzt dem Tode überliefert.[8]) /

4. Bei den (alten) Heiden, insbesondere bei Celsus, Porphyrius und Julian dem Apostaten, finden wir über den sittlichen Charakter Jesu folgende Aeußerungen.[9]) Auch sie halten seine Geburt für eine uneheliche, ja ehebrecherische.[10]) Auch sie behaupten, daß er von seinem Lehrer Rabbi Josua die Zauberei lernte[11]) und in Aegypten neue Zauberkünste sich erwarb.[12]) Er wirkte nach ihnen durch seine Zauber=

---

[1]) So schon in dem apocryphen Evangelium des Nikodemus (bei Thilo, Codex Apocryph. N. T. T. I. p. 526: Ἐκ πορνείας γεγέννησαι. Ferner Gittin fol. 90, 1; Sanhedrin fol. 67, 1; Schabbath fol. 104, 2; Massecheth Calla fol. 18, 2. (Vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum, Königsberg 1711, I. Bd. S. 108 bis 109. Schöttgen, Horae Hebraicae, Dresd. et Lips. 1740, tom. II. p. 694—696). Das Buch Toledoth Jesu hat dieser Lästerung die letzte Vollendung gegeben.

[2]) Sanhedrin fol. 107, 2 (Schöttgen l. c. p. 697.)

[3]) Schabbath fol. 104, 2 (Schöttgen p. 699; Eisenmenger a. a. O. S. 149 bis 150).

[4]) Massecheth Calla fol. 18, 2 (Schöttgen p. 696.)

[5]) Sanhedrin fol. 103, 1; fol. 107, 2; Sota fol. 47, 1. (Eisenmenger S. 152 bis 153; Schöttgen p. 698—699).

[6]) Eisenmenger S. 154 ff.

[7]) Sanhedrin fol. 105, 1; Gittin fol. 57, 1 (Eisenmenger S. 149).

[8]) Sanhedrin fol. 43, 1; 67, 1. (Schöttgen p. 699—700; Eisenmenger S. 185—188). Alle diese Schmähungen der Juden gegen Christus finden schon ihren Ausdruck in den schändlichen Namen, die sie ihm gaben. (Eisenmenger S. 61—148).

[9]) Vgl. Kellner Heinrich, Hellenismus und Christenthum, Köln 1866.

[10]) Orig. c. Cels. l. I. n. 28. 32.

[11]) c. Cels. l. I. n. 26; cf. Justin. dial. c. Tryph. c. 10. 17. 188.

[12]) c. Cels. l. I. n. 28.

künste einige Wunder[1]) und stolz darauf erklärte er sich als Gott.[2]) Im Uebrigen war er nur ein Volksbetrüger[3]) und Volksaufwiegler,[4]) unbeständig und wankelmüthig für sich selbst.[5]) Seine Jünger aber waren Zöllner und Sünder der schlimmsten Art[6]) und von diesen wurde er auch zuletzt verrathen und verleugnet und so am Kreuze hingerichtet.[7]) /

5. Ein ganz anderes Bild als diese von Haß gegen Christus erfüllten Juden und Heiden entwirft uns der Koran von dem sittlichen Charakter Jesu.[8]) Das neunzehnte Kapitel, mit der Aufschrift „Surato Marjama“ d. i. das Kapitel von der Maria, erzählt seine Empfängniß im Schooße Mariens ohne Zuthun eines Mannes, seine wunderbare Geburt, allerdings mit vielen Zuthaten entstellt, und läßt das Kind, da es geboren ist, also sprechen: „Ich bin ein Knecht Gottes, welcher mir die Schrift gegeben und mich zum Propheten gemacht, mich auch gesegnet hat, der mir auch das Gebet und die Reinigkeit, solange ich lebe, auch fromm zu sein gegen meine Mutter anbefohlen und mich nicht halsstarrig und elendig gemacht hat. Der Friede (oder das Heil) ist über mir an dem Tage, da ich geboren bin und an dem Tage, da ich sterbe, wie auch an dem Tage, da ich wieder auferweckt werde.“ Der Koran kämpft zwar dagegen, daß Christus der Sohn Gottes sei, immerhin aber hält er ihn für einen großen und heiligen, wenn auch nicht vollkommen sündelosen Propheten.[9]) /

6. Wir erwähnen zum Schlusse noch einer Legende der Buddhisten, in welcher schon von den älteren Missionären eine auffallende Aehnlichkeit gefunden wurde mit wichtigen Begebenheiten im Leben Jesu.[10]) Nach dieser Legende wurde im Heimathlande des Brahmanismus einem

---

[1]) c. Cels. l. c.

[2]) c. Cels. l. c.

[3]) Cyrill. Alex. adv. Julian ed. Aubert p. 206.

[4]) Suetonius (Vita Claudii c. 25: Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit).

[5]) So Porphyrius (bei Hieron. dial. adv. Pelag. l. II. n. 17).

[6]) c. Cels. l. II. n. 46.

[7]) c. Cels. l. II. n. 9. 45. 68. 70.

[8]) Vgl. Eisenmenger a. a. O. Bd. 1. S. 220—228.

[9]) Vgl. Gerock, Christologie des Koran, Hamburg, 1839. Oettinger, in der Tübinger Zeitschrift für Theologie. 1831. H. 3.

[10]) Cf. Di Giorgi, Alphabetum Tibetanum, Romae 1761, prooem.

Fürsten des Landes Kossala ein Sohn geboren, der mit neunundzwanzig Jahren der Welt entsagte und sich der religiösen Betrachtung widmete. Er ist geboren von einer schönen, unbefleckten Jungfrau aus königlichem Stamme, seine Geburt verletzte den mütterlichen Schooß nicht. Schon als Knabe setzte er die Gelehrten über seine Weisheit in Erstaunen. Sodann verbrachte er sechs Jahre büßend in der Wüste, während deren an seinem Körper die zweiunddreißig Zeichen vollkommener Heiligkeit und achtzig besondere Begabungen sich offenbarten. Er zog sich auf's Neue in die Einsamkeit zurück, um über die Bruderliebe und Geduld nachzudenken, ward vom Dämon versucht, obsiegte aber über ihn. Er stellte Heilmittel gegen die Sünde auf und strebte die Welt vom Wege des Bösen abzubringen.[1]) Sollte der historische Hintergrund dieser Legende wirklich die Person Christi sein, so wäre im Buddhismus seine Heiligkeit aufs vollkommenste bezeugt.

II. Der sittliche Charakter Jesu nach dem Glauben der Christen.

1. Vasquez sagt, daß von den älteren Häretikern keiner so verwegen und schamlos gewesen, daß er Christo irgend eine Sünde zugeschrieben habe.[2]) In der That finden wir auch in altchristlicher und mittelalterlicher Zeit fast nur Solche als Gegner der Unsündigkeit Christi, welche mit der Unsündigkeit zugleich seine Messianität und göttliche Sendung leugneten, nemlich die ungläubigen Juden und Heiden. Innerhalb des Christenthums finden wir in dieser Zeit kaum eine direkte Leugnung der Unsündigeit Christi, sondern nur einige Andeutungen einer solchen Leugnung, wenn nemlich die Consequenz irgend eines anderen falschen Lehrsatzes es nothwendig machte, bei Christo von einer Sünde zu reden.

So war es Lehre des Gnostikers Basilides, daß die Seele in diesem Leben die Strafe leide für das, was sie in einem vorzeitigen

[1]) Vgl. Cantu, Allgem. Weltgeschichte, deutsch von Weiß, 2. Aufl. 1. Bd. Schaffhausen 1870. S. 429.

[2]) De incarn. (comment. in III. part. S. Thomae) disp. 61. c. 1. n. 1.: Ex antiquioribus haereticis nullus fuit in Christum ita inverecundus et procax, ut ei peccatum aliquod adscriberet.

Leben gesündigt. Auch das unmündige Kind leide wegen der Sünde, die es an sich hat. Christus der Herr habe nun zwar (in diesem Leben) nicht gesündigt, er sei aber gleich einem leidenden Kinde. Jedweder Mensch sei eben ein Mensch und gerecht Gott allein. Aus diesen Prämissen leitet Clemens von Alexandrien ab, daß nach Basilides Christus gesündigt habe, und macht ihm den Vorwurf, er vergöttere den Teufel und wage es, den Herrn einen sündigen Menschen zu nennen.[1])

Der Donatist Parmenian meinte, in der wahren Kirche Christi könnten keine Sünder mehr sein, weil Christus bei seiner Taufe die Reinigung von allen Sünden bewirkt habe. Darum behauptete er, das Fleisch Christi sei als ein sündhaftes hinabgestiegen in den Jordan und sei dort von allem Sündenschmutz abgewaschen worden.[2])

Nach einigen hätten auch gewisse Nestorianer die Unsündigkeit Christi in Abrede gestellt.[3]) Sie berufen sich auf den zehnten Anathematismus des Cyrillus von Alexandien, worin der Satz verworfen wird, daß Christus auch für sich selbst als Opfer sich dargebracht und nicht bloß für uns allein, denn, so werde begründend beigefügt, er bedurfte des Opfers nicht, da er Sünde nicht kannte.[4]) Allein im Nestorianismus wurde die Unsündigkeit Christi niemals in Abrede gestellt, der betreffende Anathematismus hat eine andere Grundlage und Veranlassung, wie wir später sehen werden./

Erwähnung verdient hier noch ein Buch des Augustiner-Eremiten Augustin von Rom, welches in der zweiundzwanzigsten Sitzung des Concils von Basel verurtheilt wurde.[5]) Es war darin der Satz ent-

---

[1]) Stromat l. IV. c. 12. p. 600.: (Βασιλίδης) θειάζων μὲν τὸν διάβολον ἄνθρωπον δὲ ἁμαρτητικὸν τολμήσας εἰπεῖν τὸν κύριον.

[2]) Optat. Milev. de schismate Donatist. l. I. n. 8.: Dixisti carnem illam peccatricem Jordanis demersam diluvio ab universis sordibus esse mundatam.

[3]) z. B. Theolog. Wirceburg. de deo verbo incarn. disp. 4. sect. 2. a. 1.

[4]) bei Denzinger, Euchirid. Symbol. et Definit. n. 82.

[5]) bei Mansi Collect. concil. nova t. XXIX. p. 109: Reprobat potissime scandalosam illam assertionem, erroneam in fide in ipso libello contentam videlicet: Christus quotidie peccat, et ex quo fuit Christus, quotidie peccavit, quamvis de capite ecclesiae Christo Jesu salvatore nostro dicat se non intelligere, sed ad membra sua, quae cum Christo capite unum esse Christum asseruit, intelligentiam ejus esse referendam dicat.

halten, weil Christus als Haupt mit seinen Gliedern Eins ist, so könne man sagen, Christus sündige, zwar nicht für sich, wohl aber insoferne seine Glieder sündigen (vgl. oben die Anschauung Parmenians). Es wird hier zwar nicht von der Person Christi an sich die Sünde ausgesagt, allein wegen der uneigentlichen Redeweise halten die Theologen einen solchen Satz für scandalös.[1])

2. Wenn wir von diesen wenigen Andeutungen absehen, so bezeugt es die ganze alte und mittelalterliche Christenheit einhellig und hält es für eines der vorzüglichsten Dogmen des Christenthums, daß Christus frei gewesen ist von aller und jeder Sünde. Erst der neueren Zeit war es vorbehalten, an dieser Grundwahrheit, sei es mit gänzlicher Mißkennung, sei es mit vollständiger Leugnung des Christenthums zu rütteln.[2]) Wir wollen nun im Folgenden den dogmatischen Beweis für die Unsündigkeit Christi liefern. Es könnte dieser Beweis als zusammenfallend betrachtet werden mit dem Beweise der wahren Gottheit Christi und insoferne als überflüssig, wenn zuvor schon seine Gottheit bewiesen oder vorausgesetzt ist. Allein wenn auch in Wirklichkeit die Unsündigkeit Christi zusammenfällt mit der Göttlichkeit seiner Person, so haben wir dennoch, wenn wir von Unsündigkeit Christi reden, zunächst nur seine menschliche Natur im Auge, nicht seine göttliche Natur und seine göttliche Hypostase und nur über erstere fragen wir, ob sie je von der Sünde befleckt gewesen. Darum sind der Beweis der Gottheit Christi und der Beweis seiner Unsündigkeit methodisch sehr wohl auseinander zu halten, wenn sie auch sachlich zusammenfallen. Es hat aber der Beweis der Unsündigkeit Christi auch sein praktisches Interesse. Jenen gegenüber, welche seine Messianität und Gottheit leugnen, bildet er um der Masse des beigebrachten Beweismaterials willen, selbst wenn man von dem dogmatischen Werthe desselben einstweilen abstrahirt, wenigstens eine mächtige historisch-apologetische Instanz. Solchen aber, die seine Gottheit im Allgemeinen anerkennen und gläubig das Dogma über seine Person annehmen, bringt er die Idee einer gottmenschlichen Würde in der Vor-

---

[1]) z. B. Suarez de incarn. (Comment. in III. part. D. Thom.) disp. 33. sect. 1.: Locutio, quamquam re ipsa contraria non sit veritati a nobis positae, tamen scandalosa est.

[2]) Einiges Nähere hierüber werden wir in unserem Anhange beibringen.

stellung näher und gewährt ihnen manchen Einwürfen der Rationalisten und Ungläubigen gegenüber eine sichere Basis und kräftige Waffen.

3. Formell können wir den Beweis der Unsündigkeit Christi in folgender Weise führen: unmittelbar aus verschiedenen Zeugnissen über seine Person und mittelbar aus der Bestimmung seiner Aufgabe und seines Werkes, die mit der Sünde in innerem Widerspruche stehen. In ersterer Beziehung kommen in Betracht die Zeugnisse der hl. Schrift sowohl des alten als des neuen Testamentes, die Zeugnisse der Väter, der Concilien und der Päpste, ja selbst die Zeugnisse der Häretiker. In letzterer Beziehung können wir die Unsündigkeit Christi ableiten aus der Aufgabe, die man ganz allgemein in der Menschheit an den Erlöser stellt und die nach christlicher Anschauung Christus zu vollziehen hatte und wirklich vollzog.

III. Beweis der Unsündigkeit Christi.

1. Die Unsündigkeit Christi bewiesen aus unmittelbaren Zeugnissen über seine Person.

a) Die Unsündigkeit Christi nach der Lehre der heil. Schrift,

α) des alten Testamentes.

1. Daß im alten Testamente überhaupt Weissagungen über den Messias enthalten sind, und daß diese Weissagungen in der historischen Person des Jesus von Nazareth erfüllt wurden, kann theologisch keineswegs und selbst historisch nicht mit Grund bezweifelt werden.[1]) Es wird aber in diesen Weissagungen der Messias näher beschrieben als der Gerechte, Heilige, Unsündige im eminenten Sinne des Wortes. Von ihm heißt es in den Psalmen, daß er liebe die Gerechtigkeit und hasse den Frevel,[2]) er wird geschildert als König

---

[1]) Vgl. Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik. II. Bd. S. 704 ff. und die daselbst aufgeführten Werke.

[2]) Ps. 44, 8.

der Gerechtigkeit, dem Gott verleihen möge Gerechtigkeitssinn und (göttliche) Gerechtigkeit,[1]) und es wird die feste Zuversicht ausgesprochen, daß Gott seinen Gerechten nicht die Verwesung schauen lasse.[2])

Noch deutlicher als die Psalmen verkünden die Heiligkeit und Gerechtigkeit des Messias die Propheten, vor Allem Isaias. Er führt hier den Namen „Gott mit uns",[3]) es heißt von ihm, Butter und Honig wird er essen, da (bis) er weiß, das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen,[4]) auf ihm ruht der Geist des Herrn mit all seinen Gaben,[5]) der Gürtel seiner Lenden wird sein Gerechtigkeit, und Treue der Gürtel seiner Nieren,[6]) von ihm spricht der Herr: „Siehe, mein Knecht, mein Geliebter, in ihm hat Wohlgefallen meine Seele".[7]) Es wird gefleht, daß die Wolken regnen mögen den Gerechten[8]) und der Herr verheißt, daß nahe ist sein Gerechter.[9]) Von diesem Gerechten wird ausdrücklich bezeugt, daß er kein Unrecht gethan und daß Trug nicht war in seinem Munde.[10]) Er wird schließlich noch genannt der gerechte Knecht,[11]) und der Gerechte des Herrn, der aufgeht wie Sonnenglanz,[12]) und redet die Gerechtigkeit.[13])

Auch bei Jeremias heißt der Messias ein gerechter Sproß, der weise sein und Gerechtigkeit üben wird auf Erden, daß sein Name sein wird: „Jehovah, unsere Gerechtigkeit."[14]) Nach Daniel soll am Ende der siebzig Jahrwochen herabkommen die ewige Gerechtigkeit und gesalbt werden der Heilige der Heiligen,[15]) nach Joel gibt der Herr den Lehrer der Gerechtigkeit,[16]) nach Zacharias wird der König der Tochter Jerusalems kommen als der Gerechte[17]) und nach Malachias wird denen, so den Herrn fürchten, aufgehen die Sonne der Gerechtigkeit.[18])

---

1) Ps. 71, 2. 2) Ps. 15, 10.
3) Is. 7, 14. 4) Is. 7, 15.
5) Is. 11, 2. 6) Is. 11, 5.
7) Is. 42, 1. 8) Is. 45, 8.
9) Is. 51, 5. 10) Is. 53, 9.
11) Is. 53, 11. 12) Is. 62, 1.
13) Is. 63, 1. 14) Jer. 23, 5—6. Cf. ibid. 33, 15—16.
15) Dan. 9, 24. 16) Joel. 2, 23.
17) Zach. 9, 9. 18) Mal. 4, 2.

Es könnten noch hieher bezogen werden alle jene Stellen, in welchen der Messias bezeichnet wird als der Knecht Gottes,[1] ferner jene Stellen, wo er bezeichnet wird als Sproße, der von Gott selbst erweckt wird und nicht aus der sündhaften Welt seinen Ursprung nimmt.[2]

2. Man könnte aber die Beweiskraft aller dieser Stellen dadurch abschwächen, daß man sie ausschließlich auf die Gottheit des Messias bezieht und nicht auf seine Menschheit. Allein, wenn auch mit Sicherheit anzunehmen ist, daß in den alttestamentlichen Weissagungen über den Messias auch seine Gottheit geoffenbaret ist, so ist dennoch zu berücksichtigen, daß die Propheten immer vom Messias als einem Gesammtwesen reden, ohne zwischen seinen verschiedenen Naturen in der Abstraction irgendwie zu unterscheiden. Der Messias als concrete, physische Person ist ihnen unsündig, gerecht und heilig. Wenn sie darum den Unterschied der Naturen erkannten, so mußte ihnen der Messias offenbar auch seiner Menschheit nach unsündig sein, weil er ja mit seinem Wesen unsündig ist. Jedenfalls aber dürfen wir im neuen Bunde ihre Weissagungen auf den ganzen Christus nicht bloß seiner Gottheit, sondern auch seiner Menschheit nach beziehen.

3. Ferner könnte man geltend machen, es liege nach alttestamentlicher Vorstellung nicht in der Idee eines „Gerechten,“ daß er vollständig sündelos sei. Allein, wenn auch in dem Prädikate gerecht noch nicht die vollkommene Sündlosigkeit liegen sollte, so ist doch zu bemerken, daß der Messias in einem ganz ausgezeichneten und eminenten Sinne „der Gerechte“ genannt wird, daß dieser Messias außerdem erscheint als der im eminenten Sinne „Heilige“, sowie,

---

[1]) Is. 42, 1; 49, 3. 5. 6; 50, 10; 52, 13; 53, 11; Ez. 34, 23; 37, 24; Zach. 3, 8. Bade (Christologie d. A. T. Bd. III. S. 201) bemerkt hierüber Folgendes: „In seiner Hörwilligkeit auf Gottes Worte nnd Eingebungen, in seiner Fügsamkeit in die von Gott über ihn verhängten Leiden und Schmachen, in seinem gänzlichen Gehorsam bei Erduldung derselben bis zum Tode ... hat sein Name Knecht Gottes seinen Grund.“

[2]) Is. 4, 2; Jer. 23, 5; 33, 15; Zach. 3, 8; 6, 12. In allegorisch-typischer Redeweise beziehen die Väter auch noch viele andere Stellen des alten Testamentes auf die Unsündigkeit Christi z. B. Ps. 1, 1; 34, 23—24; Cantic. 6, 2 etc.

daß ausdrücklich bezeugt wird, er sei vollkommen frei gewesen von Sünde.[1]) Dadurch wird genauer erklärt, in welchem Sinne der Messias „der Gerechte" genannt wird.

β) des neuen Testamentes.

1. Noch deutlicher und bestimmter als im alten Bunde ist die Unsündigkeit Christi gelehrt in den Schriften des neuen Testamentes.[2]) Die mannigfachen hieher bezüglichen Aussprüche lassen sich füglich eintheilen in folgende fünf Kategorien: a) in das Zeugniß Jesu von sich selbst, b) in das Zeugniß des himmlischen Vaters über ihn, c) in das Zeugniß seiner Apostel und überhaupt seiner Anhänger, d) in das Zeugniß seiner Feinde, e) in die ganze Charakterschilderung Jesu, wie das neue Testament sie gibt, insbesondere in das Zeugniß, daß er jede Versuchung überwunden habe.

a) Jesus erklärte von sich selbst, daß es seine Speise sei, den ~~der~~ Willen dessen zu thun, der ihn gesandt hat,[3]) daß er nicht seinen Willen suche[4]) und nicht seinen Willen thue,[5]) sondern den Willen dessen, der ihn gesandt, daß er stets thue, was dem wohlgefällig ist, der ihn gesandt hat.[6]) Und am Ende seines Werkes bezeugt er von sich selbst, daß Gott in ihm sei verherrlicht worden,[7]) daß er ihn verherrlicht und das ihm aufgetragene Werk vollbracht habe.[8]) Weil Christus sich bewußt ist, stets den Willen seines Vaters zu thun, darum kann er im Gefühle seiner sittlichen Größe geradezu erklären:[9]) „Es kommt der Fürst dieser Welt, aber an mir hat er Nichts." Er kann in einem feierlichen Momente seinen erbittertsten Feinden zurufen:[10]) „Wer aus euch kann mich einer Sünde beschuldigen?" Das Bewußtsein der eigenen Unsündigkeit war in Jesu mit solcher Gewißheit vorhanden, daß wir niemals in seinem Leben auch nur die ge-

---

[1]) Cf. Is. 7, 15; 53, 9. Vgl. Bade, Christotheologie, Paderborn 1870. S. 43. Das Gesagte gilt auch für jene Aussprüche im neuen Bunde, in denen Christus „der Gerechte" genannt wird.

[2]) Vgl. besonders Oswald, die Erlösung in Christo Jesu, Paderborn 1878. Bd. I. S. 203 ff.

[3]) Joh. 4, 34. [4]) Joh. 5, 30.
[5]) Joh. 6, 38. [6]) Joh. 8, 29.
[7]) Joh. 13, 31. [8]) Joh. 17, 4.
[9]) Joh. 14, 30. [10]) Joh. 8, 46.

ringste Spur einer Reue, einer Bitte um Vergebung der Sünden entdecken. Während sonst die heiligsten Personen über sich selbst am ungünstigsten urtheilen und sich selbst für die größten Sünder halten, während Jesus Anderen gegenüber die Sünde rückhaltlos an's Licht zieht, sie straft und bekämpft, ist ihm doch selbst das Gefühl der Reue fremd, finden wir doch bei ihm nirgends eine Demüthigung vor Gott um der Sünde willen, nirgends eine Bitte um Vergebung der Sünde. Das ist ein mächtiger Beweis dafür, daß Jesus mit vollendeter Gewißheit sich vollkommen frei wußte von jeder, auch der geringsten sittlichen Makel.

b) Was Jesus von sich selbst bezeugt, das wird aber auch bestätigt durch das Zeugniß Anderer, vor Allem seines himmlischen Vaters. Am Anfange des öffentlichen Lebens Jesu erscholl vom Himmel herab die Stimme des Vaters: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe." [1]) Dasselbe Zeugniß wiederholt der Vater in der Mitte des öffentlichen Lebens Jesu bei der Verklärung auf dem Berge Tabor[2]) und am Schlusse desselben erschallt zum dritten Male eine Stimme vom Himmel: „Ich habe verherrlicht (meinen Namen durch dich) und wieder werde ich verherrlichen." [3]) /

c) Die Apostel, welche ja ihr Leben hingaben für ihren geliebten Meister und Herrn und für die Wahrheit seiner Worte, hielten die Unsündigkeit Christi als etwas Selbstverständliches fest. So wird Christus in der Apostelgeschichte von Petrus genannt nicht etwa bloß heilig und gerecht, sondern der Heilige und Gerechte im eminenten Sinne,[4]) von Stephanus[5]) und Paulus[6]) der Gerechte und wird von von allen Aposteln insgesammt gepriesen als der Heilige.[7]) In den Briefen des hl. Paulus wird vor Allem gerühmt Christi Gehorsam selbst bis zum Tode des Kreuzes,[8]) in welchem er als unbeflecktes Opfer sich selbst Gott darbrachte.[9]) Von Christus lehrt weiter der

---

[1]) Matth. 3, 17; Luc. 3, 22.
[2]) Matth. 17, 5; Luc. 9, 35; cf. II. Petr. 1, 17.
[3]) Joh. 12, 28.
[4]) Act. 3, 14. [5]) Act. 7, 52. [6]) Act. 22, 14.
[7]) Act. 4, 27.
[8]) Rom. 5, 19; Hebr. 5, 8; Phil. 2. 8.
[9]) Hebr. 9, 14.

hl. Paulus, daß er Sünde gar nicht kannte,[1]) daß er wohl in Allem versucht worden sei gleich uns, aber ohne Sünde,[2]) er nennt ihn einen Hohenpriester, heilig, unschuldig, unbefleckt, ausgesondert von den Sündern und höher geworden als die Himmel, der nicht nöthig hat, täglich wie die Hohenpriester zuvor für die eigenen Sünden Opfer darzubringen, dann für die des Volkes.[3]) Der heil. Petrus, der in der Nähe des Heiligen der Heiligen seine eigene Sündhaftigkeit so lebhaft fühlte,[4]) nennt in seinen Briefen Jesum ein makelloses, unbeflecktes Lamm,[5]) und erklärt, daß Christus gestorben sei als der Gerechte für die Ungerechten,[6]) daß er keine Sünde gethan und daß Trug nicht befunden wurde in seinem Munde.[7]) Auch der hl. Johannes nennt Christum den Heiligen[8]) und Gerechten[9]) und bezeugt, daß in ihm keine Sünde ist.[10]) Was die Apostel bezeugen, das bestätigen jene, die zu Jesu irgendwie in nähere Beziehung getreten sind. Schon der Engel, welcher Maria die Menschwerdung verkündigte, nannte es ein Heiliges, was aus ihr geboren werden sollte,[11]) und der reuige Mörder am Kreuze bekennt, daß Christus nichts Böses gethan.[12]) Der Hosannaruf der hebräischen Kinder bereitete ihm Lob aus dem Munde der Kinder und Säuglinge[13]) und sein letzter Ausruf bewog den heidnischen Hauptmann, Gott zu verherrlichen mit den Worten: „Wahrhaftig, dieser Mensch war ein Gerechter."[14])

d) Selbst Solche bezeugen die sittliche Makellosigkeit Jesu, welche ihm mehr oder minder feindselig gegenüber stehen. Die Gemahlin des Landpflegers Pilatus gibt diesem den Rath: „Habe du nichts

---

[1]) II. Cor. 5, 21.
[2]) Hebr. 4, 15.
[3]) Hebr. 7, 26—27.
[4]) Luc. 5, 8.
[5]) I. Petr. 1, 19.
[6]) I. Petr. 3, 18.
[7]) I. Petr. 2, 22.
[8]) I. Joh. 2, 20.
[9]) I. Joh. 2, 1. 29; 3, 7.
[10]) I. Joh. 3, 5.
[11]) Luc. 1, 35. cf. Matth. 1, 20.
[12]) Luc. 23, 41.
[13]) Matth. 21, 15—16.
[14]) Luc. 23, 47. cf. Matth. 27, 54.

zu schaffen mit diesem Gerechten,"[1] Pilatus selbst erklärt, daß er unschuldig sein wolle an dem Blute dieses Gerechten,[2] der Verräther Judas geräth in Verzweiflung, daß er schuldlos Blut verrathen,[3] und als beim Verhör vor dem Hohenpriester viele falsche Zeugen gegen Jesus auftraten und ein falsches Zeugniß wider ihn suchten, um ihn dem Tode zu überliefern, so fanden sie keines.[4] Schon als Jesus zum ersten Male auftrat in der Synagoge zu Capharnaum, da rief ein Mensch mit einem unreinen Geiste: „Was ist uns mit dir, Jesus von Nazareth? Bist du gekommen, uns zu verderben? Ich weiß, wer du bist, der Heilige Gottes."[5] /

e) Wird in den bisherigen Stellen die Gerechtigkeit, Heiligkeit und Unsündigkeit Christi unmittelbar bezeugt, so liegt ein mittelbares Zeugniß hiefür auch in der ganzen Schilderung des Lebens und Charakters Jesu, wie die Schriften des neuen Testamentes, insbesondere die Evangelien, sie geben. Wir wollen hier nicht die einzelnen Züge des Lebens Jesu in ihrer erhabenen Schönheit und begeisternden Idealität darstellen, nur darauf soll hingewiesen werden, wie Christus jede Versuchung überwand, die von außen an ihn herantrat, nicht bloß Versuchungen zum Bösen, sondern auch Versuchungen zum sittlich Unvollkommneren, und wie gerade hierin er als unerreichtes Vorbild sittlicher Vollkommenheit dasteht. Als beim Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit der Satan einen dreimaligen Angriff auf ihn machte, wurde er eben so oft siegreich abgewiesen.[6] Auch später wurden alle Versuche Satans, ihn zu behindern in seiner Berufsthätigkeit, mit Entschiedenheit zu Schanden gemacht.[7] Die Bande der natürlichen Verwandtschaft mußten zurücktreten vor den Banden der Pflicht seiner Sendung.[8] Will ihn das Volk, hingerissen von seiner Wunderkraft, zum Könige machen, so entflieht er allein auf einen Berg.[9] Wollen

---

[1]) Matth. 27, 19.
[2]) Matth. 27, 24.
[3]) Matth. 27, 4.
[4]) Matth. 26, 59—60.
[5]) Marc. 1, 24; Luc. 4, 34.
[6]) Matth. 4, 1 sqq. Marc. 1, 12 sqq. Luc. 4, 1 sqq.
[7]) Cf. Joh. 12, 31; Luc. 22, 53.
[8]) Joh. 2, 4; Marc. 3, 32—35; Luc. 11, 27—28.
[9]) Joh. 6, 15; cf. Joh. 5, 41.

die Zebedaiden jene Hartherzigen bestraft wissen, welche ihm ein Obdach verweigert, er bleibt milde und ruhig und weiß Nichts von Rache.[1]) Schalten die Jünger jene Zudringlichen, welche noch am Abende ihre Kinder zu Jesus brachten, er erwiedert ruhig: „Laßt sie nur zu mir kommen.“[2]) Kommt die Mutter der Zebedaiden zu ihm und bittet um hohe Stellungen für ihre Söhne im irdisch gefaßten Reiche Christi, er weist jeden Gedanken an den Glanz irdischer Herrlichkeit zurück mit den Worten: „Ihr wißt nicht, was ihr begehrt.“[3]) Versuchen ihn die Herodianer mit der Zinsmünze, er weicht kein Haar breit von der gottgewollten Ordnung: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist.“[4]) Drückt Herodes seine Freude aus, ihn zu sehen und begehrt von ihm ein Zeichen, er gebraucht seine Wunderkraft nicht zu eigenen Gunsten, um einer augenscheinlichen Todesgefahr zu entgehen, sondern er schweigt lieber und läßt sich als Narren behandeln.[5]) Gibt Pilatus es in seine Hand, durch ein Wort sich den Händen seiner Todfeinde zu entziehen, er spricht es nicht, weil er erkennt, daß nach dem Willen des Vaters sich jetzt die Geschicke an ihm vollziehen sollen.[6])

2. Die Unsündigkeit Christi steht somit auf Grund biblischer Zeugnisse so fest, daß wir sie annehmen müßten, auch wenn anderweitig die größten Schwierigkeiten dagegen stünden. In der That aber sind die Schwierigkeiten, die man auf Grund der heil. Schrift selbst hiegegen vorbringen könnte, nur unbedeutend und leicht zu lösen. Nur der Vollständigkeit halber wollen wir diese Schwierigkeiten hier noch kurz behandeln. Wir theilen sie am besten ein in solche, welche auf einzelnen Aussprüchen der heil. Schrift und Christi selbst und auf einzelnen Begebenheiten in seinem Leben beruhen, und in solche, welche im Begriffe der Menschwerdung überhaupt liegen, indem nämlich der Sohn Gottes eine menschliche Natur annahm gleich der unsrigen und das im Stande der Erniedrigung, die aber dennoch entgegen der unsrigen frei sein soll von aller und jeder Sünde. Nur

---

[1]) Luc. 9, 54—56.
[2]) Matth. 19, 13—14.
[3]) Matth. 20, 22.
[4]) Matth. 22, 21.
[5]) Luc. 23, 8 sqq.
[6]) Matth. 27, 14.

die Schwierigkeiten der ersten Art sollen hier kurz gelöst werden, die Lösung der letzteren ergibt sich erst im Fortgange unserer Abhandlung. Für gegenwärtigen Zweck genügt der Nachweis, daß Christus thatsächlich frei blieb von der Sünde, die Frage nach der inneren Möglichkeit hiezu berührt uns hier direkt noch nicht.

Christus selbst scheint mit deutlichen Worten eine Unsündigkeit von sich abgelehnt zu haben, als er dem Jüngling, der ihn als guten Meister begrüßte, erwiderte (wenigstens nach dem griechischen Texte):[1] „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut, als allein Gott." Allein gleichwie Christus hierin keineswegs erklärt, daß er nicht Gott sei, ebenso wenig liegt in diesen Worten ein Geständniß seiner Sündigkeit, sie enthalten vielmehr (wie die älteren erklären) einen Hinweis auf seine Gottheit, oder (wie die neueren meist annehmen) eine Art Abweisung der oberflächlichen Selbstgefälligkeit des Fragestellers.

Eine zweite Schwierigkeit liegt darin, daß Christus selbst den Judas zu seinem Verrathe aufgefordert zu haben scheint mit den Worten: „Was du thust, das thue bald."[2] Allein hierin liegt kein Befehl zur grauenhaften That, sondern nur eine Voraussage und Zulassung und eine Entfernung des unverbesserlichen Judas aus dem Kreise der Freunde Jesu.

Eine weitere Schwierigkeit kann gefunden werden in den Worten, die Christus am Kreuze ausrief: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen,"[3] sowie in den gleichlautenden Worten des einundzwanzigsten Psalmes, die auf den Messias bezogen werden müssen.[4] Allein diese Klage Jesu geht nicht hervor aus den Verzweiflungsschrecken der Hölle, wie Calvin u. A. gemeint haben, sie ist auch kein Angstschrei vor dem Zorne des Richters, sondern wie der Kampf auf Gethsemane ein Zeichen, so ist dieser Ausruf eine Klage der Liebe, welche die volle Größe ihres Opfers erkennt, ein Ruf der

---

[1]) Matth. 19, 17; Marc. 10, 18; Luc. 18, 19.

[2]) Joh. 13, 27. Cornel. a Lapide bemerkt z. St.: Haec verba sunt Christi non praecipientis sed praedicentis et permittentis et animi celsi contemnentis omnia Judae machinamenta et excludentis Judam incorrigibilem a sua familia et societate Apostolorum.

[3]) Matth. 27, 46; Marc. 15, 34.

[4]) Ps. 21, 2. Die Textesschwierigkeiten unseres Verses kommen hier nicht in Betracht.

Sehnsucht nach dem höchsten Gute, welches zwar immerfort das Eigenthum des Herzens Jesu war, aber in diesem Augenblicke der größten Leiden im Leibe und dem niederen Theile der Seele dem Gefühl des heftigsten Schmerzes Platz einräumte.[1])

Einer Erklärung bedarf auch die Stelle im zweiten Corintherbrief: „Den, welcher Sünde nicht kannte, hat er für uns zur Sünde gemacht,"[2]) und die Stelle im Galaterbrief: „Christus hat uns losgekauft aus dem Fluche des Gesetzes, geworden für uns zum Fluche."[3]) An ersterer Stelle ist Sünde soviel als Opfer für die Sünde,[4]) so daß der Sinn ist: Christus hat zwar die Sünde nicht gekannt, aber er ist geworden zum Opfer für die Sünde. Die zweite Stelle deutet an, daß Christus gerade durch die Art seines Todes am Kreuze an Stelle und zur Sühne aller Uebertreter des Gesetzes den Fluch dieses Gesetzes auf sich genommen.

Was die einzelnen Begebenheiten im Leben Jesu betrifft, so könnten eine Schwierigkeit bieten seine Beschneidung, seine Taufe, seine Versuchung, sein Kampf auf Gethsemane u. dgl., weil bei den Menschen derartige Dinge immer irgendwie mit der Sünde in

---

[1]) Leo M. sagt (sermo de pass. 16. n. 7): Vox ista doctrina est, non quaerela. Cornel. a Lap. bemerkt z. St.: Clamat Christus se desertum non a divinitate et unione hypostatica Verbi, non etiam a gratia et amicitia dei, sed eo, quod pater eum a morte jam instante non eripiebat, nec consolatione ulla tam diram passionem in carne et parte animae inferiore mulcebat et mitigabat, sed eum doloribus et tormentis meris cruciari permittebat. Vgl. von den Vätern noch Greg. Naz. orat. 36. n. 5. auch Thomas Aqu. super Ps. 21, 2.

[2]) II. Cor. 5, 21.

[3]) Gal. 3, 13. Ueber beide Stellen zusammen vgl. Euseb. demonstr. evang. l. I. c. 10. (ed. Valois) p. 37. l. X. c. 1. p. 466.

[4]) So auch bei Ose 4, 8 (nach der gewöhnlichen Erklärung). Ueber den Sinn der Stelle sind zu vergl. Is. 53, 5. I. Petr. 2, 24. I. Joh. 3, 5. In unserem Sinne wird die Stelle von den Vätern meist erklärt z. B. von Origenes, Gregor von Nazianz, Cyrill von Alex. Ambrosius, während Andere, z. B. Gregor von Nyssa, Theophanes unter ἁμαρτία überhaupt die (sündhafte) menschliche Natur verstehen und wieder Andere, z. B. Chrysostomus, Theodoret, Theophylact, Oecumenius Christum insoferne einen Sünder heißen, als er unsere Sünden auf sich nahm. (Cf. Suicerus, Thesaurus eccles. s. v. ἁμαρτία.) Die elfte Synode von Toledo erklärt ausdrücklich: Pro nobis peccatum est factus id est sacrificium pro peccatis nostris (bei Denzinger n. 233).

Verbindung stehen. Daß bei Christo in Wirklichkeit von Sünde keine Rede sein kann, das ergeben überall die näheren Umstände, wie die Evangelien sie angeben. Zu erklären aber ~~oder~~ sind diese Begebenheiten ähnlich wie die angeführten Worte des heil. Paulus. Wie nemlich dort ausgesprochen wird, daß Christus zum Opfer wurde für unsere Sünden, obwohl er selbst frei war von der Sünde, so wird hier durch Thatsachen bezeugt, daß er die Strafen unserer Sünden auf sich nahm und den Gesetzen des der Sünde verfallenen Menschen sich fügte. Es hängen übrigens diese Begebenheiten so enge zusammen mit dem Erniedrigungsstande des Herrn und dem Zwecke der Menschwerdung überhaupt, daß es hier, wo wir bloß die wirkliche Freiheit Christi von der Sünde retten wollen, einer näheren Erklärung nicht bedarf.

3. Wenn von verschiedenen Seiten her noch manche andere Einwendungen gegen die Unsündigkeit Christi erhoben wurden,[1]) z. B. das Benehmen des zwölfjährigen Knaben im Tempel zu Jerusalem und gegen seine Eltern,[2]) oder die Verwünschung des Feigenbaumes,[3]) oder die Handlung auf dem Gebiete der Gerasener,[4]) oder das Austreiben der Käufer und Verkäufer aus dem Tempel,[5]) oder der Umstand, daß Jesus auch den Judas unter seine Apostel aufnahm und unter seinen Aposteln duldete: so beruhen derlei Einwendungen zu sehr auf Oberflächlichkeit und gänzlicher Vernachlässigung des Zusammenhanges und der Bedeutung der einzelnen Handlungen Jesu und stehen meist

---

[1]) Wir werden hierauf im Anhange noch kurz zurückkommen. Auch diejenigen Neueren sollen namhaft gemacht werden, nach welchen für die Unsündigkeit Christi ein Beweis überhaupt nicht oder wenigstens nicht aus der heil. Schrift oder aus den Evangelien möglich ist. Für uns steht auf Grund biblischer Zeugnisse die Unsündigkeit Christi fest und alle speculativen oder historisch-kritischen Einwendungen der Neueren vermögen uns nicht in dieser Annahme zu erschüttern. Selbst wenn aber der Sinn der Evangelien oder überhaupt der Schrift für sich genommen nicht vollkommen klar wäre, so hätten wir noch, neben anderweitigen Beweisen für unseren Satz, die constante Auslegung der heil. Schrift durch die Väter und die Kirche und alle Theologen bis auf die neuere Zeit herab, welche in den angeführten Stellen der heil. Schrift die Unsündigkeit Christi ausgesprochen finden.

[2]) Luc. 2, 41—52.

[3]) Matth. 21, 19; Marc. 11, 14.

[4]) Matth. 8, 28—34; Marc. 5, 1—10.

[5]) Matth. 21, 12—17; Marc. 11, 15—19; Luc. 19, 45—48. cf. Joh. 2, 14—18.

im Zusammenhange mit einer mehr oder minder vollständigen Leugnung seiner Gottheit und einer rationalistischen Auffassung und Beurtheilung seiner Handlungen als rein menschlicher, und dieß nicht etwa nach den Grundsätzen der christlichen Ethik, sondern nach den Sittlichkeitsidealen des ordinären Rationalismus. Würden wir im Leben Jesu eine Sünde erblicken, dann müßte allerdings die ihm erwiesene Anbetung aufhören, allein selbst wenn wir sein Leben als rein menschliches betrachten, so haben wir doch die Pflicht, seine Handlungen nach ihren Motiven und Zwecken, ihrem Zusammenhange und ihrer Bedeutung zu beurtheilen und nicht nach vorgefaßten Tendenzen. Wird aber das Leben Jesu objectiv beurtheilt, so erscheint es ganz abgesehen von der in ihm sich manifestirenden Gottheit als nie erreichtes Ideal sittlicher Vollkommenheit, an welchem nicht die geringste Sündenmakel zu entdecken ist, und die hiegegen erhobenen Bedenken und Schwierigkeiten tragen nur bei, den Glanz dieses Ideals zu erhöhen und seine himmlische Reinheit zu vermehren.

b) Die Unsündigkeit Christi nach der Lehre der heil. Väter.

1. Es läßt sich schon im Vorhinein annehmen, daß die heil. Väter das mit entschiedenem und opferfreudigem Glauben festhielten, was die heil. Schrift über das unsündige Leben unseres Heilandes so klar und unzweideutig zum Ausdrucke bringt. Galt ja bei ihnen stets als oberster Grundsatz, das als Regel ihres Glaubens anzunehmen und für das selbst Blut und Leben hinzugeben, was sie von den Aposteln überliefert erhielten. Darum finden wir auch die Thatsache, daß keiner der Väter oder überhaupt der Kirchenschriftsteller die Unsündigkeit Christi bezweifelt, daß vielmehr jeder, der nur einige Werke hinterlassen und auf Christum zu sprechen kam, im Anschlusse an die heil. Schrift, besonders an Is. 53, 9. (I. Petr. 2, 22.) II. Cor. 5, 21. und Hebr. 4, 15. sie als selbstverständlich annimmt und voraussetzt. Es wäre in der That ermüdend, alle Väterstellen hier aufzuführen. Nur der Vollständigkeit halber, um nemlich den dogmatischen Beweis für unsern Glaubenssatz allseitig zu erbringen, sollen einige Stellen, namentlich der älteren Väter, hier Platz finden. Eine genauere Analyse der Väterlehre überhaupt (wie auch der Lehre der Concilien und

der Päpste) soll erst später gegeben werden, wenn wir die Frage behandeln, ob und warum im Kampfe mit den verschiedenen christologischen Häresien die Väter (und die Concilien) Christo nicht bloß Unsündigkeit, sondern auch Unsündlichkeit beilegten.

2. Schon bei den apostolischen Vätern finden wir Zeugnisse für die Unsündigkeit Christi. Wenn der heil. Barnabas schreibt, daß Christus den Auftrag seines Vaters erfüllte,[1]) und der heil. Clemens, daß der Herr nach dem Willen Gottes sein Fleisch hingab für unser Fleisch und sein Leben für unsere Seelen,[2]) so ist damit wenigstens die Vollkommenheit seines Gehorsams selbst bis zum Tode am Kreuze gerühmt. Im Briefe an Diognet heißt der Herr der Heilige, der Sündlose, der Gerechte[3]) und der heil. Polycarp bezeugt es nach Isaias und dem heil. Petrus, daß Christus keine Sünde gethan.[4]) Der Pastor des Hermas endlich erklärt: „Das Fleisch (Christi), in welchem das heilige Pneuma wohnte, diente diesem Pneuma löblich in Ehrerbietigkeit und Heiligkeit wandelnd und das Pneuma durchaus nicht befleckend.“[5])

Der Philosoph und Martyrer Justinus nennt Christum allein ganz gerecht, unbefleckt und *ἀναμάρτητος*,[6]) nach Irenäus ist Christus die Wahrheit und ist in ihm keine Lüge,[7]) er thut Alles in der Ordnung und zu der Zeit und Stunde, wie es vom Vater vorauserkannt und bestimmt ist,[8]) er hat keine Sünde gethan,[9]) nach Hippolytus hätte Christus nicht nöthig gehabt, sich von Johannes taufen zu lassen,

---

[1]) Epist. Barnab. c. 6, 1. ed. Funk.

[2]) Epist. ad Corinth. I. c. 49, 6.

[3]) ad Diognet. c. 9, 2: Αὐτὸς τὸν ἴδιον υἱὸν ἀπέδοτο λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν τὸν ἅγιον ὑπὲρ ἀνόμων, τὸν ἄκακον ὑπὲρ τῶν κακῶν, τὸν δίκαιον ὑπὲρ τῶν ἀδίκων.

[4]) Epist. Polycarp. c. 8.

[5]) Simil. V. c. 6, 2: Ἡ σὰρξ ἐν ᾗ κατῴκησε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐδούλευσε τῷ πνεύματι καλῶς ἐν σεμνότητι καὶ ἁγνείᾳ πορευθεῖσα μηδὲν ὅλως μιάνασα τὸ πνεῦμα.

[6]) Dial. c. Tryph. c. 110: Σὺν τῷ μόνῳ δικαιοτάτῳ καὶ ἀσπίλῳ καὶ ἀναμαρτήτῳ Χριστῷ cf. ibid. c. 17. 35. 102. Bei Justinus findet sich zuerst das Wort ἀναμάρτητος auf Christus angewendet.

[7]) adv. haeres. l. III. c. 5. n. 1.

[8]) l. III. c. 16. n. 7.

[9]) l. IV. c. 20. n. 2.

weil er keine Sünde zu bekennen hatte wie die übrigen Menschen,[1]) er ist eben *ἄνϑρωπος ἀναμάρτητος.*[2])

Clemens von Alexandrien stellt Christum dar als den in allen Stücken gleich vollkommenen Gnostiker,[3]) der über alle anderen Menschen um seiner sittlichen Vollkommenheit willen weit erhaben ist, der frei ist von der Sünde und von Allem, was irgendwie mit der Sünde in Verbindung steht.[4]) Während allen anderen Menschen das Sündigen natürlich ist, bleibt Christus allein *ἀναμάρτητος.*[5]) In der eigenthümlichen Christologie des Origenes, auf die wir noch zurückkommen müssen, hängt die Seele Christi, die gleich den andern Seelen schon beim Beginne der Schöpfung geschaffen wird, von Anfang an und fort und fort untrennbar und unwandelbar der Weisheit und dem Worte Gottes und der Wahrheit und dem wahren Lichte an und wird so mit ihm ein Geist und darum auch nie vom Schmutze der Sünde befleckt.[6]) Den Standpunkt des Origenes theilt in gewissem Sinne auch der sonstige Gegner desselben Methodius, wenn er lehrt, das Fleisch Christi sei allein makellos und unbefleckt befunden worden und habe alle an Schmuck und Schönheit der Gerechtigkeit übertroffen und deshalb sei es gewürdigt worden, an der königlichen Herrschaft des Eingebornen Theil zu nehmen, mit ihm verbunden und geeint.[7])

---

[1]) in sanct. Theophan. n. 4: Τί ἔχεις ἐξομολογήσασθαι; Ἁμαρτιῶν ἀφαιρέτης ὑπάρχεις καὶ τὸ τῆς μετανοίας θέλεις βαπτισθῆναι βάπτισμα.

[2]) c. Beron. et Helic. n. 2. 4. Cf. c. Noët. n. 17.

[3]) Stromat. l. IV. c. 21. p. 622—623; l. VI. c. 9. p. 775. Cf. Le Nourry, in Clem. Alex. dissert. II. cap. 6. a. 7.

[4]) Paedag. l. I. c. 2. p. 99: Ἀναμάρτητος, ἀνεπίληπτος καὶ ἀπαθὴς τὴν ψυχὴν . . . ἄχραντος πατρικῷ θελήματι διάκονος.

[5]) Paedag. l. III. c. 12. p. 307: Μόνος ἀναμάρτητος αὐτὸς ὁ Λόγος· τὸ μὲν γὰρ ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν.

[6]) Periarch. l. II. c. 6. n. 3: Ab initio creaturae et deinceps inseparabiliter ei atque indissociabiliter ei inhaerens . . . facta est cum ipso principaliter unus spiritus. Cf. ibid. l. IV. n. 31; c. Cels. l. III. n. 62; l. IV. n. 15; l. VI. n. 47. et pass. Homil. in Luc. 19: Anima Jesu nunquam peccati sorde maculata est.

[7]) Conviv. decem virgin. orat. VII. c. 8.: Μόνη ἄσπιλος καὶ ἀμίαντος εὑρέθη καὶ πάντας ὑπερέχουσα τῷ τῆς δικαιοσύνης κόσμῳ καὶ κάλλει . . . καὶ διὰ τοῦτο κατηξιῶσθαι κοινωνὸν αὐτὴν γενέσθαι τῆς βασιλείας τοῦ Μονογενοῦς αὐτῷ καθηρμοσμένην τε καὶ ἑνωθεῖσαν.

Die Unsündigkeit Christi wird weiterhin klar bezeugt von Dionys von Alexandrien[1]) und unter den Lateinern von Tertullian[2]) und Cyprian.[3])

Gleich diesen vornizänischen Vätern sind auch die nachnizänischen einstimmig in dem Satze, daß Christus ohne Sünde gewesen. Es möge genügen, um die Continuität der kirchlichen Tradition aufzuzeigen, einfach zu verweisen auf Eusebius von Cäsarea,[4]) Athanasius,[5]) Basilius,[6]) Gregor von Nazianz[7]) und von Nyssa,[8]) Didymus von Alexandrien,[9]) Epiphanius,[10]) Chrysostomus,[11]) Cyrillus von Alexandrien,[12]) Theodoret,[13]) Dionysius den Areopagiten,[14]) Maximus,[15]) Johannes Damascenus,[16]) ferner unter den Lateinern auf Ambrosius,[17]) Augustinus,[18]) Fulgentius,[19]) Hieronymus,[20]) Gregor den Großen[21]) u. A.

---

1) Epist. synod. ad Paul. Samos. (bei Mansi, Concil. collect. t. 1. p. 1045): Οὐδεὶς ἀναμάρτητος εἰ μὴ εἷς ὁ Χριστός.

2) adv. Prax. n. 21; de carne Christi c. 16.

3) de bono patientiae c. 6. et pass.

4) Demonstr. evang. l. X. c. 1. p. 466 (ed. Valois); ibid. l. III. c. 2. p. 98; Eclog. prophet. l. II. c. 1. et 3; in Is. 53, 9. et pass.

5) de incarn. n. 17; c. Apoll. l. I. n. 15; l. II. n. 9. et. pass.

6) Constitut. monast. c. 4. n. 5. et pass.

7) orat. 45. (al. 42.) n. 9; Carmin. l. I. sect. I. carm. 10, 4; l. II. sect. I. carm. 11, 615. et pass.

8) orat. 4. in Cantic. (bei Migne ser. gr. t. 44. p. 844).

9) de trin. l. I. n. 30; l. III, n. 10.

10) Ancorat. n 80 et pass.

11) in Is. c. 7. n. 7; hom. 67. in Joh. n. 2; hom. 11. in II. Cor. n. 3; hom. 13. in Hebr. n. 3. et pass.

12) Glaphyr. in Levit. p. 439. (ed. Aubert) et pass.

13) in Ps. 40, 13; 108, 21.

14) de eccles. Hierarch. c. 5.

15) Quaestt. ad Thalass. p. 41. (ed. Combefis).

16) de fide orthodox. l. III. c. 13. 27.

17) in II. Cor. 5, 21; in Rom. 8, 3.

18) Enchirid. c. 41; de trin. l. XIII. c. 18. et pass.

19) ad Trasimund. l. III. c. 29. 31. et pass.

20) adv. Jovinian. l. II. n. 2; ep. (98.) ad Theophan. Paschal.

21) Moral. l. III. n. 26. 27.

c) Die Unsündigkeit Christi nach der Lehre der Kirche

1. Die Unsündigkeit Christi wurde auch bald Gegenstand kirchlicher Entscheidungen. Wenn wir im Allgemeinen die kirchlichen Entscheidungen betrachten, so können wir in denselben ein doppeltes Moment unterscheiden, einmal eine autoritative Bezeugung der kirchlichen Ueberlieferung, dann aber auch eine formelle Aus- und Weiterbildung desjenigen Punktes der Ueberlieferung, welcher eben von den Theologen besprochen, oder von den Häretikern geleugnet wird, und eben dadurch die kirchliche Entscheidung veranlaßt. Da nun die Unsündigkeit Christi als solche nie Gegenstand eines bedeutenderen Streites ward, so ist es ganz natürlich, wenn die kirchlichen Entscheidungen über sie zunächst nur die Tradition bezeugen, ohne dieselbe weiter zu entwickeln. Zu einer solchen Bezeugung aber ward die Kirche in den ersten christlichen Jahrhunderten wiederholt veranlaßt durch verschiedene Streitigkeiten über die Person Christi, die zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar auch eine falsche Auffassung der Unsündigkeit Christi mit sich bringen konnten. Auf der einen Seite nemlich stehen Irrlehrer, welche die menschliche Natur und die menschliche Entwicklung Christi vorzugsweise und einseitig betonen und deßhalb entweder seine Gottheit vollständig leugnen oder doch das Wirken der göttlichen Person durch die menschliche Natur zu sehr abschwächen. Diesen gegenüber hält die Kirche neben den besonders zu betonenden Punkten der Ueberlieferung auch daran fest, daß die menschliche Natur in Christo vor Allem insoferne anders existire als in uns und seine menschliche Entwicklung anders vor sich gehe, als Christus unsündig ist. Auf der anderen Seite stehen Irrlehrer, welche einseitig die göttliche Natur und das göttliche Wirken in Christo betonen, und dieß unter Anderm auch in der falschen Voraussetzung, daß die menschliche Natur radical und nothwendig sündhaft sei. Diesen gegenüber hält die Kirche zunächst fest, daß Christus auch eine volle und ganze menschliche Natur und Wirksamkeit besitze, sie lehrt aber auch, die falsche Voraussetzung dieser Irrlehrer zurückweisend, daß ihm Freiheit von jeder Sünde zukomme. Gegenüber der ersten Klasse von Irrlehren hält somit die Kirche eine mögliche falsche Consequenz ferne in Betreff der Unsündigkeit Christi, gegenüber der letzteren weist sie eine falsche Vor-

aussetzung von sich und schreitet so getreu folgend der Tradition den königlichen Mittelweg mit ihrer Lehre, daß in Christo eine vollkommene Menschheit existire, aber ohne Sünde.

2. So erklären schon die orthodoxen Bischöfe des Orients in ihrem Schreiben an Paulus von Samosata, daß Christus zwar in Allem versucht worden sei ähnlich wie wir, aber ohne Sünde.[1]) Papst Damasus bestimmt gegen die Apollinaristen, daß der Sohn Gottes unsern ganzen alten Menschen ohne die Sünde angenommen, daß aus der Annahme eines menschlichen Geistes von seiner Seite nicht folge, daß er auch den sündhaften menschlichen Gedanken unterworfen gewesen,[2]) und das unter ihm zu Rom abgehaltene Concil definirt, daß der Sohn Gottes unsere vernünftige und erkennende Seele ohne die Sünde angenommen und (dadurch) erlöst habe.[3])

Das Concil von Ephesus belegte denjenigen mit dem Banne, welcher behaupte, daß Christus auch für sich als Opfer sich dargebracht, denn, fügt es bei, „der bedurfte keines Opfers, der Sünde nicht kannte.“[4]) Papst Leo der Große erklärt wiederholt die Unsündigkeit Christi,[5]) besonders in seinem berühmten dogmatischen Schreiben an Flavian. „Was wir haben, so erklärt er hier, hat Christus angenommen, das ist, was in uns von Anfang an der Schöpfer geschaffen und was er zu erneuern auf sich genommen. Denn von dem, was der Betrüger in unsere Natur gebracht und der betrogene Mensch begangen, fand sich im Erlöser keine Spur. Und weil er theilnahm an den menschlichen Schwächen, deßhalb wurde er nicht auch theilhaftig unserer Vergehen. Die Knechtsgestalt nahm er an ohne den Schmutz der Sünde.“[6]) Im Anschluß an dieses Schreiben er-

---

[1]) Mansi, Collect. Concil t. I. p. 1037: Πειραζόμενον κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας. Kritisch kann aber dieses Schreiben angefochten werden.

[2]) epist. I. ad Paulin. (bei Mansi t. III. p. 426): Filius dei suscepit totum veterem nostrum sine peccato hominem . . . dicentes eum suscepisse et hominis animam et sensum non statim dicimus et cogitationum eum humanarum subjacuisse peccato.

[3]) Mansi, t. III. p. 482: Nostram id est rationalem et intelligibilem sine peccato animam suscepit atque salvavit.

[4]) Denzinger Enchirid. n. 82.

[5]) z. B. epist. 35. (ed. Ballerini al. 26.) ad Jul. Coens. n. 3.

[6]) epist. 28. (ed. Ballerini al. 25.) n. 3.

klärte das Concil von Chalcedon gegen Eutyches, daß Christus in Allem uns ähnlich sei mit Ausnahme der Sünde.[1]) Im fünften allgemeinen Concil wird der Satz des Theodor von Mopsueste verworfen, daß Christus vollständig unwandelbar in seinen Gedanken und ἀναμάρτητος erst geworden sei nach seiner Auferstehung.[2]) Das Laterancocil unter Martin I. bestimmt, daß in Christus unsere Substanz vollkommen und ungemindert Fleisch geworden mit Ausnahme der Sünde[3]) und Papst Agatho erklärt, daß in Christo unsere menschliche Natur vollkommen sei, ausgenommen allein die Sünde.[4]) Demgemäß wird auch im sechsten allgemeinen Concil definirt gegenüber den Monotheleten, daß Christus in allem uns ähnlich sei die Sünde ausgenommen, und daß seine zwei Willen nicht einander entgegen seien, daß vielmehr der menschliche dem göttlichen folge und ihm unterworfen sei.[5])

Ausführlich erklärt die elfte Synode von Toledo, daß Christus in der angenommenen menschlichen Natur ohne Sünde empfangen, ohne Sünde gestorben sei, er, der allein für uns zur Sünde geworden d. i. zum Opfer für unsere Sünden,[6]) und das decretum pro Jacobitis recapitulirt noch einmal die ganze Tradition mit den Worten: „Ohne Sünde empfangen, geboren und gestorben, hat er allein unsere Sünden tilgend den Feind des Menschengeschlechtes durch seinen Tod besiegt.“ [7]) \

3. Was Schrift, Väter= und Kirchenlehre so deutlich bezeugen, das wurde auch von den Theologen aller Jahrhunderte gelehrt und vom christlichen Volke stets gläubig angenommen und festge=

---

[1]) Denzinger n. 134.

[2]) Denzinger, n. 183: Μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἄτρεπτον ταῖς ἐννοίαις καὶ ἀναμάρτητον παντελῶς γενέσθαι (Χριστόν).

[3]) Denzinger n. 206.

[4]) epist. I. ad imperat. Constant. (bei Mansi t. XI. p. 245. cf. ibid. p. 252. 253. 289).

[5]) Denzinger n. 237—238.

[6]) Denzinger n. 233: In qua suscepti hominis forma . . . sine peccato conceptus, sine peccato mortuus creditur, qui solus pro nobis peccatum est factus id est sacrificium pro peccatis nostris.

[7]) Denzinger n. 602: Sine peccato conceptus natus et mortuus humani generis hostem peccata nostra delendo solus sua morte prostravit.

halten. Die Theologen bezeichnen die Unsündigkeit Christi durchgehends als Glaubenssatz und die Leugnung derselben als Häresie.[1])

d) Die Unsündigkeit Christi nach den Zeugnissen der Häretiker der altchristlichen Zeit.

1. Wir haben im Vorausgehenden angedeutet, daß in den in altchristlicher Zeit hervortretenden Irrlehren in Betreff der Person Christi stets auch eine unrichtige Auffassung seiner Unsündigkeit verschlungen lag, sei es als mögliche Consequenz, sei als Voraussetzung der betreffenden Irrlehre selbst. Was aber die Thatsache der Unsündigkeit Christi betrifft, so herrschte hierüber eine so allgemeine Uebereinstimmung auch unter den Irrlehrern, daß diese Uebereinstimmung noch ein überaus wichtiger und sehr beachtenswerther Beweis für unsern Glaubenssatz ist.

2. Jene Häretiker, welche Christi menschliche Natur und menschliche Entwicklung einseitig betonten und deßhalb, wie die älteren, seine Gottheit leugneten, oder wie die späteren, nur eine moralische Vereinigung der Menschheit mit der göttlichen Hypostase gelten ließen, hielten diesen so gefaßten Christus gleichwohl für einen gerechten, heiligen und selbst sündlosen Menschen. Cerinthus bekennt, daß Christus an Gerechtigkeit, Klugheit und Weisheit die Menschen übertroffen habe,[2]) und nach Hieronymus spricht Christus im Evangelium der Nazaräer also: „Was habe ich denn gesündigt, um hinzugehen und mich von Johannes taufen zu lassen?“[3]) Nach Ebion ist Christus zwar ein bloßer Mensch, aber durch Tugend und Reinheit von den übrigen Menschen verschieden.[4]) Auch Paulus von Samosata hielt Christum für einen gerechten Menschen, dessen

---

[1]) Die Scholastiker behandeln diese Lehre meist in III. sent. dist. 12. Die späteren in III. part. qu. 15. a. 1. Es wäre ermüdend, einzelne Namen aufzuführen. Nur ein paar Dichter sollen erwähnt werden. Otfried von Weißenburg nennt Christum in seiner Bearbeitung der Evangelien (III. 21, 4.) ther suntiloso man und Dante, unter den Dichtern der Theologe, singt: (Inferno XXXIV, 115): Fù l' uom che nacque e visse senza pecca.

[2]) Iren. haeres. l. I. c. 26. n. 1: Plus potuisse justitia et prudentia et sapientia ab hominibus. Cf. Theodoret haeret. fabul. l. II. n. 3.

[3]) dial. adv. Pelag. l. III. n. 2: Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? cf. Theodoret l. c. l. II. n. 2.

[4]) Theodoret. l. c. l. II. n. 1; Epiphan. haeres. 30. n. 18.

Vergöttlichung um der vorausgehenden Tugendwerke willen prädestinirt war.[1]) Arius, der gefährlichste Gegner der Gottheit Christi, meinte zwar, der Wille Christi sei von Natur aus wandelbar, zum Bösen wie zum Guten fähig, allein auch er lehrt, daß Christus durch den guten Gebrauch seines Willens sittlich unwandelbar geworden sei.[2])

3. Auch denjenigen, die nur eine moralische, keine hypostatische Union annehmen, ist die Unsündigkeit Christi ein selbstverständlicher Satz. Nach Theodor von Mopsueste gleicht der Mensch Jesus von Natur aus allen anderen Menschen, aber er überwindet alle Versuchungen, besteht alle Kämpfe, bleibt ohne Sünde und ist in dieser Hinsicht wiederum über die anderen Menschen weit erhaben.[3]) Wie in anderen Punkten, so theilt auch hier Nestorius die Ansicht Theodors[4]) und die im Abendlande ihm gesinnungsverwandten Pelagianer behaupten, der bloße Mensch Jesus habe ohne alle Befleckung von der Sünde gelebt.[5])

4. Dieser Gruppe von Irrlehrern steht eine andere Gruppe gegenüber, welche Christi menschliche Natur verkürzen, angefangen von dem ersten Doketen bis herauf zum letzten Monotheleten. Auch diesen Irrlehrern ist die Unsündigkeit Christi ein nothwendiger Glaubenssatz.[6]) Ja gerade eine falsche Vorstellung von dieser Unsündigkeit ist es nicht zum mindesten, welche alle diese Irrlehrer zu ihrem falschen Glauben führte und sie darin bestärkte. Die meisten Gnostiker, die Doketen und die Manichäer konnten die Unsündigkeit nicht vereinbaren mit einer wahren menschlichen Geburt und einem wahren menschlichen Fleische, die Apollinaristen nicht mit einem vernünftigen Geiste, die Monotheleten endlich nicht mit einem freien Willen, und

---

[1]) cf. epist. synod. Dionys. Alex. ad Paul. Samos. (bei Mansi t. I. p. 1039—1048).

[2]) f. Athanas. c. Arian l. I. n. 5. 35; l. III. n. 26.

[3]) Vgl die Fragmente seiner Schriften de incarn. und c. Apoll. (bei Migne Patrol. ser. gr. t. 66. p. 969 sqq.) bes. c. defensor. peccat. orig. (Migne l. c. p. 1010.)

[4]) z. B. Sermo 12. n. 26. (in der Uebersetzung des Marius Mercator.)

[5]) Cassian, de incarn. l. I. c. 3: (Dicentes quidem) solitarium hominem Jesum Christum sine ulla peccati contagione vixisse.

[6]) Als Archelaus von Cascar in seiner Disputation mit Manichäus erklärte, die Taufe werde gespendet zur Nachlassung der Sünden, da erwiderte Manichäus alsogleich: „Ergo peccavit Christus, quia baptizatus est?" (bei Mansi, tom. I. p. 1218.)

so vor die Alternative gestellt, entweder Christi Unsündigkeit oder seine menschliche Natur, sei es ganz sei es theilweise preiszugeben, entschieden sie sich insgesammt für das letztere, wie wir im zweiten Theile ausführlicher sehen werden.

5. Somit herrscht mitten in den großen christologischen Kämpfen der ersten christlichen Jahrhunderte, in welchen fast kein Lehrpunkt in Betreff der Person Christi unbestritten blieb, bezüglich seiner Unsündigkeit volle Uebereinstimmung der Häretiker unter sich und mit den Katholiken. Consequent freilich hätten sowohl die Leugner der wahren Gottheit Christi wie die Leugner seiner wahren Menschheit ihn für einen Betrüger und somit für einen Sünder halten müssen. Allein Ein Punkt war es, welcher diese im System gelegene Consequenz praktisch unmöglich ziehen ließ. Alle Häretiker fühlten das Bedürfniß nach Erlösung von der Sünde, alle sehnten sich nach dieser Erlösung, alle betrachteten Jesum als den wirklich erschienenen Erlöser. Allerdings entfernten sich viele derselben unendlich weit von der wahren Idee des Erlösers und der Erlösung, so daß sie ebenso gut zu den Heiden gerechnet werden könnten als zu den Christen, allein sie wollten Christen sein und anerkannten in Christo den erschienenen Welterlöser. Darin kamen sie mit den Katholiken überein, wenn sie auch sonst noch so weit sich von ihnen entfernten. Eben deßwegen aber, weil alle, Katholiken wie Häretiker, Christum als den Erlöser von der Sünde betrachteten, hielten alle fest an seiner eigenen Unsündigkeit. Daß aber in der Idee des Erlösers in Wahrheit auch seine Unsündigkeit nothwendig liegt, das soll in Folgendem gezeigt werden.

2. Die Unsündigkeit Christi bewiesen mittelbar aus der Bestimmung seiner Aufgabe und seines Werkes.

a) Das Werk des Erlösers nach den Traditionen der Heiden.[1])

1. Es ist schon in der Einleitung darauf hingewiesen worden, daß die Thatsache der Verderbtheit des menschlichen Geistes und die

[1]) Vgl. die Werke von Döllinger, Heidenthum und Judenthum u. s. w. Regensburg 1857. Stiefelhagen, Theologie des Heidenthums, Regensburg 1858. bes. S. 534—542. Lüken, die Traditionen des Menschengeschlechtes, 2. Aufl. Münster 1869. S. 336 ff. Lasaulx, Studien des classischen Alterthums, Regensburg 1854. Fischer, Heidenthum und Offenbarung, Mainz 1878. und viele Andere.

sich überall darbietende Erfahrung von der Herrschaft des Bösen auch im Heidenthum ein allgemeines Gefühl der Sündhaftigkeit hervorbrachte. Verschiedene Sagen und Traditionen des Heidenthums leiten ferner dieses Böse her von einem ursprünglichen Falle des Menschengeschlechtes und der Glaube an diesen Sündenfall ist so tief eingedrungen in das Bewußtsein der Heiden, daß mit ihm noch eine dunkle Erkenntniß von ihrer Verlassenheit von Gott, von der Hingabe der Welt unter die Herrschaft der bösen Geister und unter ein fatalistisches Schicksal, sowie von der Verkehrtheit und Unrechtmäßigkeit ihres Götzendienstes überall in Verbindung stand.[1]) Alle Religionen des Heidenthums bezeichnen das gegenwärtige Zeitalter der Welt als ein eisernes, in welchem die Sünde und das Elend herrscht und alle ihre äußeren ceremoniellen Vorschriften, ihre Reinigungen und besonders ihre blutigen Sühnopfer, in welchen sie oft im Gefühle der Unzulänglichkeit der Thieropfer das Blut der Menschen den Göttern darbrachten, zielten dahin, der angeborenen Unreinigkeit und Sündhaftigkeit entgegen zu wirken und den zürnenden und neidischen, das Menschengeschlecht hassenden Göttern dieses eisernen Weltalters von Zeit zu Zeit einen ihren Blutdurst stillenden Tribut darzubringen.[2])

2. Mit dem Gefühle des in diesem eisernen Weltalter herrschenden Sündenelendes verbindet sich aber auch im Heidenthum eine dunkle Hoffnung auf einen Erlöser./

„Das ganze Heidenthum in der alten und neuen Welt hatte die Prophezeiung und führte den Ursprung derselben auf die Zeit des ersten Stammvaters des Menschengeschlechtes zurück, daß am Ende eines langen Zeitraumes, nachdem die Bosheit ihren höchsten Grad werde erreicht haben, das jetzige eiserne Weltalter der Sünde und des Elendes aufhören werde, und daß die Götter dieses Weltalters, die während desselben das Menschengeschlecht wie böse und neidische Dämonen mit tyrannischer Gewalt beherrschen, werden gestürzt werden. Zu dem Ende wird am Schlusse dieses Zeitraumes ein mächtiger, weiser Held und König, entsprossen aus dem Samen des ersten Weibes, aber

[1]) Vgl. Lüken, a. a. O. S. 80. ff. S. 141.
[2]) Lüken, S. 337.

zugleich von himmlischer Abkunft erscheinen, um dem Dämon das Haupt zu zertreten, und auf's neue ein Zeitalter des Glückes und der Unschuld gleich dem ersten Alter der Welt zu begründen."[1]) Der Erlöser ist somit im Bewußtsein der Heiden der Besieger der in der Welt jetzt herrschenden bösen Dämonen, der Vernichter des eisernen Zeitalters der Sünde und des Sündenelends, der Wiederbringer des goldenen Zeitalters des Segens und der Unschuld. Wohl sind diese Erwartungen der Heiden oft dunkel und unbestimmt, und gehen mehr auf sinnliche Freuden und äußere Herrlichkeit, allein soviel bleibt immerhin sicher, daß auch nach den Vorstellungen der Heiden der gegenwärtige Zustand der Welt nicht der ideale ist, sondern durch eine böse That verschuldet, sowie daß eben dieser Zustand auch nicht der bleibende ist, sondern durch irgend ein höheres Wesen oder einen Erlöser in einen besseren und vollkommeneren umgewandelt werden soll. Und diese Umwandlung ist eben die Aufgabe und das Werk, welche nach den Traditionen der Heiden der erwartete Erlöser zu erfüllen hat./

b) Das Werk des Erlösers nach der Lehre der Schrift und Kirche.

\ 1. Die erste und wichtigste Aufgabe, welche nach der Lehre der hl. Schrift und nach der Lehre und dem Glauben der Kirche der Erlöser zu erfüllen hatte, das erhabenste und zugleich trostvollste Werk, das er vollbracht hat, ist die Erlösung der Menschheit von der Sünde und den Folgen der Sünde. Als Erlöser von der Sünde ist der Messias schon im alten Bunde prophezeit. Kaum war die unselige That geschehen, durch welche unsere Stammeltern sich und uns Alle in die Gewalt des Teufels geliefert, so verheißt Gott einen Nachkommen, welcher der Schlange, so die Menschen zur Sünde verführte, den Kopf zertreten soll.[2]) Den Patriarchen wird verheißen, daß in ihrem Samen, d. h. im Erlöser, alle Völker der Erde sollen gesegnet werden[3]) und das gleiche wird wiederholt in den Psalmen.[4])

---

[1]) Mit diesen Worten schließt Lüken (a. a. O. S. 391) seine Untersuchungen über die Messiashoffnungen der Heiden.

[2]) Gen. 3, 15.

[3]) Gen. 22, 18; 26, 4; 28, 14.

[4]) Ps. 71, 17.

Erhaben und großartig ist das Werk des Messias geschildert beim Propheten Isaias, vornehmlich im dreiundfünfzigsten Kapitel seiner Weissagungen. „Unsere Krankheiten hat er getragen und unsere Schmerzen auf sich geladen. Er ist verwundet worden wegen unserer Frevel und zermalmt wegen unserer Missethaten. Die Züchtigung ist unseres Friedens wegen auf ihm und durch seine Striemen sind wir geheilt worden. Wir Alle gingen in die Irre wie Schafe, jeder wich ab auf seinem Wege, und der Herr hat auf ihn die Missethat von uns Allen gelegt. Wegen der Missethat seines Volkes hat der Herr ihn geschlagen. Viele wird er rechtfertigen und ihre Missethaten wird er tragen. Er hat seine Seele hingegeben in den Tod und zu den Uebelthätern sich rechnen lassen und die Sünden Vieler getragen und für die Uebertreter Fürbitte eingelegt." Das ist eine Seite der Aufgabe des Messias. Die andere Seite besteht darin, daß er ein neues Reich des Friedens und der Gerechtigkeit gründen wird, ein Reich, das alle Länder umfaßt und von ewiger Dauer ist.[1])

Wie Isaias, so verkünden auch Jeremias, Ezechiel und Michäas das messianische Reich als ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens, wo Gott einen neuen unzerreißbaren Bund schließt mit seinem Volke, wo alle Sünden vergeben, reiche geistige Gaben gespendet und das neue Gesetz in das Herz geschrieben werden soll.[2]) Nach Daniel ist mit der Salbung des Heiligen der Heiligen vollendet die Uebertretung und hat ein Ende die Sünde und wird vernichtet die Ungerechtigkeit,[3]) nach Haggäus wird der Herr den Frieden geben, wenn der von den Völkern Erwartete erscheint,[4]) und nach Malachias aufgehen lassen die Sonne der Gerechtigkeit.[5]) /

Der Hauptinhalt der alttestamentlichen Prophezie über das Werk des Erlösers ist demnach folgender: Der Messias nimmt hinweg alles Leiden und alles Elend, er erleichtert die gedrückte Lage und

---

[1]) Vgl. das 11. 12. 19. 25. 42. 45. 49. 50. 51. 62. 65. 66. Capitel desselben Propheten.

[2]) Vgl. das 23. 30. 31. 33. Capitel des Jeremias, das 11. 36. des Ezechiel, das 4. 5. des Michäas.

[3]) Dan. 9, 24.

[4]) Hagg. 2, 8—10.

[5]) Mal. 4, 2.

bringt dafür Segen und Heil, Friede und Herrlichkeit. Da aber, wie die Propheten oft genug betonen, alles irdische Elend von der Sünde herrührt und die Sünde selbst das größte Elend ist, so nimmt der Messias vor Allem die Sünde hinweg und bringt dafür Tugend, Heiligkeit und Gerechtigkeit; er zerstört das jetzt bestehende Reich des Sündenelendes und der Sünde und gründet ein ewig dauerndes Reich des Segens und der Gerechtigkeit.

Was die alttestamentlichen Weissagungen vom Erlöser verkünden, das ist nach dem neuen Testamente durch Jesus von Nazareth auch wirklich vollbracht worden. Wir wollen hier nur einige Stellen anführen, in welchen vor Allem das Werk der Erlösung von den Sünden von Jesus ausgesagt wird. Als er im Schooße der reinsten Jungfrau vom hl. Geiste war empfangen worden, da verkündete der Engel dem hl. Joseph im Schlafe: „Er wird sein Volk erlösen von seinen Sünden." [1]) Sein Vorläufer Johannes bezeichnet ihn als das Lamm Gottes, welches hinwegnimmt die Sünde der Welt. [2]) Er ist gesandt vom Vater, auf daß die Welt durch ihn gerettet werde. [3]) Sein Blut wird vergossen zur Vergebung der Sünden.[4]) Er hat selbst Sünden vergeben[5]) und seinen Aposteln die Gewalt verliehen, ebenfalls Sünden zu vergeben.[6]) Christus wird vom hl. Paulus gegenübergestellt dem ersten Adam und gelehrt, wie durch Adam Sünde und Tod in die Welt kam, so durch Christus Gnade und Leben.[7]) Christus ist die Versöhnung für unsere Sünden,[8]) er ist das unbefleckte Lamm, durch dessen Blut wir mit Gott versöhnt und von der Sünde losgekauft werden,[9]) das Opfer, das um unserer Sünden willen ist geschlachtet worden.[10])

---

[1]) Matth. 1, 21.

[2]) Joh. 1, 29.

[3]) Joh. 3, 17.

[4]) Matth. 26, 28.

[5]) Matth. 9, 2; Marc. 2, 5; Luc. 5, 20.

[6]) Joh. 20, 23.

[7]) Rom. 5, 12--21; I. Cor. 15, 21—22. cf. Rom. 8, 3; Col. 2, 14.

[8]) Rom. 3, 25; I. Joh. 2, 2; 4, 10.

[9]) I. Petr. 1, 19. cf. Eph. 2, 13; Col. 1, 14; I. Joh. 1, 17; Apoc. 1, 5.

[10]) Apoc. 5, 6. 9. 12; I. Cor. 5, 7; 15, 3. Eine ganz besondere Bedeutung für alle berührten Punkte hat der Hebräerbrief cf. Hebr. 7, 27; 9, 12. 14. 28; 10, 10; 12, 24; 13, 12.

Es versteht sich wohl von selbst, daß auch die Väter und Lehrer der Kirche die trostreiche Lehre des neuen Testamentes, daß Christus uns erlöst habe von der Sünde, mit freudigem Herzen aufnahmen und in Wort und That bezeugten. In der That war gerade diese Lehre Quelle und Fundament eines neuen Lebens für die verzweifelnde Menschheit, Ausgangspunkt einer neuen Wissenschaft und Speculation für die forschenden Geister, von ihr aus empfingen die übrigen Dogmen des Christenthums ihre stärkste Begründung und überzeugendste Kraft, sie war es, welche die Blutzeugen muthig und freudig in den Tod gehen ließ, weil die Gewalt des Todes jetzt gebrochen. Wir finden darum diese Wahrheit auch von frühester Zeit an bestätigt. Wenige Zeugnisse mögen genügen.

Der hl. Barnabas lehrt, daß der Sohn Gottes im Fleische erschienen sei, um das Ende der Sünde herbeizuführen,[1]) nach dem hl. Ignatius sind wir im Blute eines Gottes wieder zum Leben gebracht,[2]) nach dem hl. Polycarp hat Christus um unserer Sünden wegen den Tod erduldet,[3]) nach dem hl. Clemens von Rom hat das Blut Christi der ganzen Welt das Heil gebracht.[4]) Der hl. Justinus bezeugt es, daß Christus für unsere Sünden genug gethan,[5]) und der hl. Irenäus lehrt, Christus ist gestorben für unsere Sünden, er ist Retter derer, die um seines Bekenntnisses willen überliefert werden, er hat Heil verliehen seinem Gebilde, indem er vertilgte die Sünde.[6]) Nach Tertullian wurde unser Tod vernichtet durch das Leiden des Herrn und unser Leben hergestellt durch seine Auferstehung[7]) und nach Cyprian hat der Sohn Gottes, da er selbst ohne Sünde war, Anderer Sünden getragen.[8]) Nach Clemens von Alexandrien ist der Logos aufgestellt als Zurechtweiser und Verbesserer unserer Sünden[9]) und nach Origenes ist er das nothwendige Opfer für unsere Sünden..[10])

[1]) epist. c. 5, 11. cf. ibid. c. 7.
[2]) ad Ephes. c. 1, 1.
[3]) epist. c. 1, 2.
[4]) epist. I. ad Cor. c. 7, 4.
[5]) Apol. I. c. 50. 63.
[6]) haeres. l. III. c. 18.
[7]) de baptism. c. 11. [8]) de bono patient. c. 6.
[9]) Paedag. l. I. c. 8. p. 138. [10]) in Num. hom. 24.

Wie diese Väter, so lehren alle späteren. Allen ist Christus der Erlöser von der Sünde, der Befreier von dem Sündenelende, der Versöhner mit Gott, der Wiederhersteller der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit.

Das Gleiche hat auch die Kirche bei verschiedenen Gelegenheiten als Glaubenssatz ausgesprochen[1]) und es galt dieses jederzeit als die trostreichste Lehre des Christenthums.

2. Neben dem Zwecke der Erlösung ist nach der Lehre der heil. Schrift und der Väter Christus auch erschienen, um uns in Allem ein Vorbild und Beispiel der Tugend und Heiligkeit zu sein. Darum ladet er selbst zu seiner Nachfolge ein[2]) und spricht: „Lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und demüthig von Herzen," [3]) und wiederum: „Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit, wie ich euch gethan habe, also auch ihr thut." [4]) Der heil. Paulus aber schreibt: „Betrachtet ihn, welcher solchen Widerspruch von den Sündern erduldet hat, damit ihr nicht ermattet, in euren Seelen entkräftet," [5]) und der hl. Petrus: „Er hat euch ein Vorbild hinterlassen, auf daß ihr seinen Fußstapfen nachfolget." [6]) Dasselbe lehren die Väter und Theologen und Geisteslehrer der verschiedenen Jahrhunderte. Darauf beruht ja die Ethik und Ascese des Christenthums, daß Christus den Seinigen in Allem ein vollendetes Beispiel und Vorbild ist, das alle Stände und jeder Einzelne nachahmen kann und soll. So schreibt zum Beispiel der heil. Epiphanius, daß Christus zum Vater gebetet, um uns ein Beispiel zu geben,[7]) der heil. Basilius zählt eine Menge Tugenden auf, in denen Christus ein vollendetes Beispiel gegeben,[8]) sogar sein

---

[1]) z. B. Florent. (decret. pro Jacobit. vide Denzinger n. 602), Trident. (sessio 5. can. 2. sess. 6. cap. 6 et 7).

[2]) Matth. 10, 38; 16, 24; Luc. 9, 23.

[3]) Matth. 11, 29.

[4]) Joh. 13, 15.

[5]) Hebr. 12, 3.

[6]) I. Petr. 2, 21.

[7]) haeres. 69. n. 29.

[8]) Constitut. monast. c. 4. n. 4—5: Μακροθυμίας δὲ καὶ ἀνεξικακίας καὶ χρηστότητος πραότητός τε καὶ φιλανθρωπίας καὶ ἡμερότητος ταπεινοφροσύνης τε καὶ φρονήσεως καὶ πάσης ἁπαξαπλῶς ἀρετῆς πολλὰ παρέσχε τὰ ὑποδείγματα. Cf. ibid. c. 1.

Weinen ist Beispiel für uns,[1]) und nach dem heil. Athanasius sollen die Menschen an der unwandelbaren Gerechtigkeit des Logos ein Vorbild und Beispiel der Tugend haben.[2])

3. Wie das Leben Christi Beispiel ist für unser Handeln, so sind seine Worte Lehre für unser Erkennen, noch mehr, nicht bloß seine Worte sind Offenbarung, sondern seine ganze Erscheinung ist nichts anderes als eine großartige Offenbarung der göttlichen Liebe oder vielmehr die Offenbarung im eminenten Sinne. Wenn aber dieß, so mußte seine Erscheinung derart sein, daß wir daraus sein Wesen, soweit es überhaupt unser schwacher Verstand erlaubt, zu erkennen im Stande sind, nemlich seine wahre Gottheit und seine wahre Menschheit. Christus mußte darum die Wahrheit seiner menschlichen Natur ebenso uns zu erkennen geben, wie die Wahrheit seiner göttlichen Natur. Diesen Zweck der Menschwerdung deutet der heil. Paulus an, wenn er schreibt: „Er entäußerte sich selbst, indem er Knechtsgestalt annahm, zu Menschen-Gleichbild geworden und im Aeußern befunden wie ein Mensch.“ [3]) Die Väter drücken diesen Gedanken Irrlehrern gegenüber aus, welche seine Menschheit verkürzen. So bemerkt Epiphanius: „Was passend war für seine Seele und seinen menschlichen Geist, das vollendete der Herr, um nicht zu verwirren die Ordnung seiner Ankunft im Fleische,“ [4]) und Athanasius: „Die heil. Schrift redet vom Herrn als von Gott und erzählt von seiner Abstammung als von der eines Menschen, damit er nach beiden Seiten hin als vollkommen erscheine in Natur und in Wahrheit, als Gott wegen der Ewigkeit der Gottheit und der Schöpfung der Welt, und als Mensch wegen der Geburt aus dem Weibe und der Zunahme an Alter“.[5]) Wenn wir von Menschwerdung des Sohnes Gottes

---

[1]) homil. de grat. act. n. 5: Οὐκ αὐτὸς τούτων (sc. des Weines) δεόμενος ἀλλά σοι μέτρα καὶ ὅρους τῶν ἀναγκαίων τῆς ψυχῆς παθημάτων καταλιμπάνων . . . οὐκ ἐμπαθὲς ἦν τὸ δάκρυον τοῦ κυρίου, ἀλλὰ διδασκαλικόν.

[2]) c. Arian. l. I. n. 51.

[3]) Phil. 2, 7.

[4]) haeres. 77. n. 26. Cf. Ancorat. n. 31. Nach Aufzählung verschiedener menschlicher Handlungen und Leiden des Herrn wird geschlossen: Τοιαῦτα πάντα ὑπέμεινεν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα τὴν πᾶσαν ἀκολουθίαν τῆς δι' ἡμᾶς οἰκονομηθείσης ἐνανθρωπήσεως φυλάξας μὴ ἀφανίσῃ τὸν χαρακτῆρα τῆς ἀληθείας.

[5]) c. Apoll. l. II. n. 18.

reden und in ihr den höchsten Beweis der göttlichen Liebe erkennen sollen, wollen die Väter sagen, so muß dieser Sohn Gottes Alles angenommen haben, was zum Wesen der menschlichen Natur gehört,[1]) auf daß wir nicht durch seine Erscheinung über sein Wesen getäuscht werden. Eusebius,[2]) Athanasius[3]) u. A. führen auch noch einen speziellen Grund an, warum Christus gerade in Menschengestalt erschienen sei. Diejenigen Heiden nemlich, welche sich Gott nur in körperlicher oder menschlicher Gestalt vorzustellen pflegten, sollten dadurch zur Kenntniß der Gottheit Christi (und durch ihn zur Kenntniß des Vaters) gelangen, daß sie Christum in Menschengestalt göttliche Werke vollführen sahen.

4. Stellen wir nun kurz die Aufgabe des Erlösers zusammen, so ergibt sich: der Erlöser hat vor allem die Menschheit wieder mit der Gottheit zu versöhnen, er hat die Sünde und den Sündenfluch aufzuheben und Friede und Gerechtigkeit auf die Welt zu verpflanzen. Das ist die breite Basis, auf welcher das Christenthum nicht bloß mit dem alttestamentlichen Judenthume, sondern auch mit der besseren Seite des Heidenthums zusammentrifft, nur mit dem Unterschiede, daß das Christenthum in Jesus von Nazareth diesen Erlöser wirklich erblickt. Hat nun so der Erlöser den Menschen frei gemacht von den Banden des Teufels und ihn mit Gott wieder verbunden, so stellt er in sich und in seinem Leben ein Beispiel und ein Vorbild auf, dem jeder Mensch, welchem Stande oder Geschlechte er angehören mag, sich zu verähnlichen trachten soll. Er führt den Menschen zurück von den Verirrungen des Geistes, indem er durch seine Worte ihn belehrt, durch sein Handeln ihm darstellt, was wahre menschliche Tugend und Heiligkeit sei, und durch seine ganze Erscheinung ihm die tiefste und trostreichste Wahrheit, nemlich die Menschwerdung eines Gottes, zur lebendigen Offenbarung und unmittelbaren Anschauung bringt.

c) Die Unsündigkeit Christi als nothwendige Voraussetzung seines Werkes.

1. Aus der ganzen Darstellung des Werkes und der Aufgabe des Erlösers, wie sie in den Traditionen der Heiden, in den Weis-

[1]) Cf. Theodoret. haeret. fab. l. V. c. 12—13.

[2]) Demonstr. evang. l. IV. c. 13. p. 169.

[3]) de incarn. n. 43.

sagungen der Juden und in den Aussprüchen des neuen Testamentes und der Lehre der Kirche, sowie in dem Bekenntnisse aller gläubigen Christen liegt, ergibt sich durch einen einfachen Schluß die Unsündigkeit des Erlösers und wenn Christus der erwartete und verheißene Erlöser ist, die Unsündigkeit Christi.

2. Es folgt die Unsündigkeit Christi für's Erste daraus, daß er außerdem nicht uns mit Gott versöhnen und die Sünde nicht aus uns entfernen könnte. Daß kein der Sünde unterworfenes Wesen die Sünde aufheben kann, weil es ja selbst zuerst der Erlösung von der Sünde bedürfte, das ist eine Wahrheit, die wiederum im Bewußtsein der ganzen Menschheit vorhanden ist. Sie liegt zu Grunde dem allgemeinen Gefühle der Sündhaftigkeit, der Ohnmacht und Hilflosigkeit aller Menschen zusammengenommen, ja selbst der allgemeinen Sehnsucht nach einem Befreier hievon; denn wenn die mit Sünde belasteten Menschen selbst sich helfen zu können vermeinten, dann bedürften sie keinen Helfer von oben herab zu ersehnen. Schon die ältesten Väter sprechen ferner diese Wahrheit aus. „Weil es unmöglich war, schreibt der hl. Irenäus, daß der einmal besiegte und geschlagene Mensch sich selbst wieder herstellte und den Siegespreis erringe, deßgleichen unmöglich war, daß der der Sünde verfallene das Heil erringe, so hat beides bewirkt der Sohn, der das Wort des Vaters ist." [1]) Nach Tertullian konnte unser Tod nicht anders getilgt werden als durch das Leiden des Herrn, und unser Leben nicht anders wiederhergestellt werden als durch seine Auferstehung,[2]) und nach Cyprian kann nur der Nachlaß der Sünden gewähren, welcher unsere Sünden getragen und für uns gelitten, welchen Gott für unsere Sünden hingegeben hat.[3])

---

[1]) haeres. l. III. c. 18. n. 2.

[2]) de baptism. n. 11.

[3]) de lapsis n. 17: Veniam peccatis, quae in ipsum commissa sunt, solus potest ille largiri, qui peccata nostra portavit, qui pro nobis doluit, quem deus tradidit pro peccatis nostris. Weitere Zeugnisse siehe bei Kleutgen (Theologie der Vorzeit, 1. Aufl. III. Bd. S. 381 ff.), wo zugleich erklärt wird, inwieferne die Väter eine Menschwerdung für nothwendig hielten zum Zwecke der Nachlassung der Sünden. Die heil. Schrift deutet unsere Wahrheit an Eccles. 34, 23; Hebr. 2, 17—18. Daß kein Mensch für sich allein aus der Gewalt der Sünde sich befreien könne, ist Dogma (Trid. sess. 6. cap. 1. und can. 1) und ergiebt sich aus der Uebernatürlichkeit der heiligmachenden Gnade. Vgl. Scheeben, Dogmatik II. Bd. § 171.

Wenn so auf der einen Seite feststeht, daß kein der Sünde verfallenes Geschöpf von der Sünde erlösen kann, und wenn auf der andern Seite überall mit der Idee eines Erlösers zuerst die Befreiung von der Sünde in Verbindung gebracht wird, so wird eben damit überall der Erlöser hinausgehoben über den Kreis der mit Sünde belasteten Wesen, er muß nothwendig für unsündig gehalten werden. Und wenn nach dem Glauben der Christen Jesus von Nazareth uns erlöst hat von der Sünde, so ist hiemit allein schon ganz abgesehen von allen andern Gründen seine volle Unsündigkeit gegeben. Jesum als Erlöser ansehen und seine Unsündigkeit leugnen oder auch nur im Ernste bezweifeln, wäre demnach gegen alle Traditionen des Menschengeschlechtes, wäre gegen Offenbarung und Vernunft und stünde im Widerspruch mit sich selbst. Ist Christus der Erlöser, dann ist er ohne Sünde, ist er aber nicht ohne Sünde, dann kann er auch nicht Erlöser sein, weil er zuerst selbst der Erlösung bedürfte.[1]

3. Christus muß auch ohne Sünde sein, wenn er ein vollendetes Beispiel der Tugend und Heiligkeit sein soll. Darum fährt der hl. Petrus, wo er auf das Vorbild hinweist, das Christus uns hinterlassen, alsogleich fort: „Er, der keine Sünde gethan und in dessen Munde Trug nicht befunden ward,“[2]) indem er hinweist, daß eben hierin das Vorbild bestehe, das Christus uns gegeben. Es ist dieß auch von selbst einleuchtend, daß derjenige kein vollendetes Vorbild für uns sein kann, der mit den gleichen Mängeln behaftet ist wie wir. Er könnte wohl für die eine oder andere Tugend

[1]) Chrysost. in I. Cor. hom. 38. n. 2: Τὸν ὑπὲρ ἁμαρτωλῶν ἀποθνήσκοντα αὐτὸν ἀναμάρτητον δεῖ εἶναι· ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ἁμαρτάνει, πῶς ὑπὲρ ἄλλων ἁμαρτωλῶν ἀποθανεῖται; εἶ δὲ ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἄλλων ἀπέθανεν, ἀναμάρτητος ὢν ἀπέθανεν. Paulinus, Panegyr. de obitu Celsi (poëm. 34. v. 97 sqq. ed. Veron. 1736):

Nam neque deleret culpas, nisi liber ab illis,
Nec laxare reos posset et ipse reus.
Nec peccatori mors cederet, utpote vinctum
Peccati vinclis legitime retinens.

Bernard. serm. IV. in vig. Nativ. n. 5: Quis peccata melius tolleret, quam is, in quem peccatum non cadit? Iste sine dubio laxare me potest, quem constat inquinatum non esse.

[2]) I. Petr. 2, 21—22.

Vorbild sein, aber für die Tugend überhaupt und für jeden Einzelnen wie für jeden Stand könnte er nimmermehr als Vorbild gelten. Man kann auch nicht einwenden, daß Christus auch ein Beispiel der Reue und Buße habe geben müssen, und daß deßhalb die Sünde nicht im Widerspruch stehe mit seiner Aufgabe, uns ein Beispiel zu geben. Denn Reue und Buße sind keine Tugenden, insoferne sie die Sünde voraussetzen, sondern soferne sie in der freiwilligen Uebernahme der Strafe für die Sünde bestehen und in dieser Beziehung hat Christus das erhabenste Beispiel gegeben, indem er die Strafe für fremde Sünden auf sich nahm.[1])

4. Ebenso muß Christus frei sein von Sünde, wenn er durch seine Erscheinung das Geheimniß der Menschwerdung Gottes zur Offenbarung bringen oder mit andern Worten die Wirklichkeit und Wahrheit seiner menschlichen Natur uns kund thun soll. Er brauchte zu diesem Zwecke die Sünde nicht an sich zu haben, weil die Sünde nicht nothwendig zur menschlichen Natur gehört, sondern aus dem freien Willen des Geschöpfes stammt, ja er durfte sie gar nicht an sich haben, weil er die menschliche Natur nicht im Zustande ihrer Entstellung, sondern in ihrer vollen Reinheit und ebendamit vollendeten Wahrheit zur Darstellung bringen sollte.[2])

5. Dieser dreifache aus der Idee des Erlösers und der Erlösung geschöpfte Grund der Unsündigkeit Christi ist namentlich vom hl. Thomas[3]) und vor ihm von Albertus Magnus[4]) ausgeführt worden, wenn auch formell etwas von unserer Ausführung verschieden. Bei vielen Theologen wird er aufgeführt als ratio theologica für die Unsündigkeit Christi.[5]) Er ist in der That von vollgiltiger Kraft,

[1]) cf. S. Thom. Summa theol. III. qu. 15. a. 1. ad 5.

[2]) cf. Athanas. c. Apoll. l. I. n. 15; l. II. n. 6. Epiphan. Ancorat. n. 31. Joh. Damasc. de fid. orthod. l. III. c. 20 u. A. Die Väter haben diesen Punkt besonders den Doketen, Apollinaristen und Monotheleten gegenüber betont, worauf wir noch zurückkommen werden.

[3]) S. theol. III. qu. 15. a. 1.

[4]) in III. sent. dist. 12. a. 4.

[5]) z. B. Cursus theolog. Salmanticens. Tr. XXI. de incarnat. disp. 25. dub. 1. n. 2: Probatur conclusio ratione theologica D. Thomae; quae omnium optima est, potestque ad hanc formam reduci: quoniam ad hoc oportuit Christum suscipere defectus nostros, ut pro nobis satisfaceret, et ut ostenderet veritatem naturae assumptae, et ut nobis praeberet virtutis

so daß die Unsündigkeit Christi als feststehend betrachtet werden müßte selbst abgesehen von unmittelbaren Zeugnissen über seine Person, und falls diese Zeugnisse im Einzelnen einem Zweifel unterliegen könnten oder unklar wären, so müßten sie von hier aus Licht und Sicherheit empfangen.

6. Aus unseren Ausführungen ergibt sich, daß die Unsündigkeit Christi nur leugnen kann, wer Christum überhaupt nicht für den Erlöser ansieht oder seine historische Existenz leugnet, oder wer keinen oder nur einen rationalistisch verflachten Begriff von Sünde, Erlösung und Erlöser hat. Der Grund zu einer derartigen Anschauung liegt entweder in consequentem Unglauben oder in oberflächlicher Halbheit, eine Widerlegung derselben würde aber zu allgemeinen philosophischen und metaphysischen und ebenso zu eingehenden historisch-kritischen Erörterungen führen, was über die Grenzen der uns gestellten Aufgabe hinaus liegt.

exemplum; sed ad hos fines non oportuit suscipere vel habere peccatum aliquod, quin potius peccatum eos impediret, ergo Christus nullum peccatum habuit.

II. Theil.

Die Unsündlichkeit Christi.

/ 1. Wer Christum als den erschienenen Erlöser von der Sünde betrachtet, der muß seine Unsündigkeit bekennen; darum haben neben den Katholiken aller Zeiten auch die Häresien der ersten christlichen Jahrhunderte die Freiheit Christi von der Sünde angenommen. Dieß im Einzelnen zu zeigen und damit den dogmatischen Beweis für die Unsündigkeit Christi zu führen, war die Aufgabe des ersten Theiles unserer Abhandlung. Wir haben aber schon im Vorausgehenden darauf hingewiesen, daß in den verschiedenen häretischen Christologien durchgehends auch eine falsche Auffassung seiner Freiheit von der Sünde verschlungen lag, wenn auch dieser Punkt nicht immer besonders betont wurde. Trotzdem man nemlich, man kann sagen, ganz allgemein an der Thatsache der Sündefreiheit Christi festhielt, so brachte es dennoch, wie schon in der Einleitung angedeutet, der verfehlte Aufbau der häretischen Christologien mit sich, daß man diese Sündefreiheit schief auffaßte, dieselbe, sei es zu wenig sei es zu einseitig betonte. In Verbindung damit stand regelmäßig auch eine falsche Auffassung des Wesens der Sünde und in Consequenz dessen auch des Wesens der Erlösung, welche, wie ebenfalls schon in der Einleitung angedeutet, die Lehre von der Sündefreiheit Christi oft in hohem Grade beeinflußte. /

2. Gegenüber den christologischen Häresien waren die Väter berufen, den überlieferten Glaubenssatz von der Menschwerdung Gottes zu bewahren, die einzelnen Momente desselben der Häresie gegenüber richtig zu betonen, zu vertheidigen und formell auszubilden. So

mußten die Väter auch die Sündefreiheit Christi der schiefen Auffassung der Häresie gegenüber in das rechte Licht stellen. Trat auch dieser Punkt nicht immer besonders in den Vordergrund, so mußten doch die Väter durch den richtigen Aufbau der Christologie überhaupt (und ebenso durch die richtige Bestimmung des Wesens der Sünde und der Erlösung) auch ihm die rechte Stelle bereiten. Sie mußten untersuchen und bestimmen Bedeutung und Umfang der Freiheit Christi von der Sünde, Grund und Ursache derselben und mußten sie ihrem Wesen nach näher erklären, ob sie bloß eine äußerlich wirkliche oder eine innerlich nothwendige ist, ob mit anderen Worten Christus bloß faktisch frei blieb von der Sünde oder ob es ihm unmöglich war, zu sündigen.

Auch die Kirche sollte in ihren dogmatischen Entscheidungen die in der Idee der Menschwerdung Gottes gelegenen einzelnen Momente festhalten, sie in unfehlbarer Weise der häretischen Leugnung gegenüber als Glaubenssätze vorlegen und sie in formell-begrifflicher Weise aus- und weiterbilden. So mußte die Kirche speziell auch die Sündefreiheit Christi genau bestimmen, soweit in irgend einer Häresie eine falsche Auffassung derselben lag.

Auf diese Weise trat es im Kampfe gegen die verschiedenen Häresien immer klarer und bestimmter hervor, daß und warum die in der Menschwerdung von Gott angenommene menschliche Natur nicht bloß faktisch frei blieb von Sünde, sondern unmöglich sündigen konnte, daß und warum mithin Christo nicht bloß Unsündigkeit, sondern auch Unsündlichkeit im strengen Sinne zukommt.[1])

3. Die Väter stützen sich für die Lehre von der Unsündlichkeit Christi auf alle jene Stellen der heil. Schrift, in welchen überhaupt die Freiheit Christi von der Sünde ausgesagt wird.[2]) Zwar ist in diesen Stellen nicht direkt und unmittelbar von der Unsündlichkeit

---

[1]) Formell ist mit Unsündigkeit und Unsündlichkeit zunächst nur ein negativer Vorzug ausgesagt. Allein der Natur der Sache gemäß, wie nach der Auffassungs- und Darstellungsweise der Väter ist mit der Unsündlichkeit Christi zugleich seine sittliche Heiligkeit, ja seine sittliche Vollendung gegeben. Gerade hierin liegt eben, wie sich zeigen wird, der tiefste Inhalt der Unsündlichkeit Christi, daß mit ihr jeder ethische Prozeß Christi ausgeschlossen und seine ethische Vollendung gegeben ist.

[2]) siehe oben S. 20 ff.

Christi die Rede, indem die Schrift überhaupt beim Concreten bleibt und sich nicht begiebt in das abstracte Gebiet des Möglichen und Unmöglichen, allein nach der ganzen Redeweise der Schrift ist bei Christus überhaupt an keine Sünde zu denken, also ist auch die Möglichkeit der Sünde bei ihm ausgeschlossen.[1]) Außerdem stützen sich die Väter, wie überhaupt für den ganzen Aufbau der Lehre von der Person Christi, so auch für die Lehre von seiner Unsündlichkeit namentlich auf die Idee der Erlösung, welche auch nach dem Glauben ihrer Gegner von Christus war bewirkt worden. Die Erlösung, so erklären sie, mußte geschehen in und durch die menschliche Natur; denn hierin wurzelte die Sünde und all das Sündenverderben, welches durch sie entfernt werden soll, zu dem Zwecke, nemlich um die Erlösung in der Menschheit zu bewirken, ist der Sohn Gottes Mensch geworden, in der menschlichen Natur sollte allen Menschen ein Ideal und Vorbild vor Augen gestellt werden, also mußte der Erlöser eine sündenfreie menschliche Natur an sich haben. Damit aber die Erlösung in der menschlichen Natur unfehlbar sicher und wirksam vollbracht werden kann, ist in ihr eine göttliche Kraft nothwendig, über welche die Sünde keine Gewalt hat, welche vielmehr selbst über die Sünde absolut erhaben ist und derselben ganz und gar unfähig. Und damit die Menschen ein vollendetes Vorbild in einer menschlichen Natur haben, muß dasselbe fest und unwandelbar gestaltet sein, es muß getragen und gehalten sein von einer göttlich unveränderlichen Kraft. Hat darum der Gottmensch Christus uns erlöst, so muß er seiner menschlichen Natur nach in jeder Weise über die Möglichkeit des Sündigens erhaben sein. Auf diese Weise empfängt die Unsündlichkeit Christi von Anfang an eine weitgreifende dialektisch-dogmatische Triebkraft und eine tiefe soteriologisch-ethische Bedeutung, wie die Darstellung im Einzelnen noch näher ergeben wird.

4. Die wirkliche Ausbildung der in der Lehre von der Unsündlichkeit Christi gelegenen einzelnen Momente stellt sich uns dar als eine Reihenfolge von ebenso vielen Momenten der Bekämpfung ent-

[1]) Darauf weisen außer den Vätern, die durch die ganze Art und Weise ihrer Beweisführung unsern Satz bestätigen, unter den älteren Theologen nur Gregor von Valentia (in III. part. qu. 15. punct. 2.) hin und in neuerer Zeit besonders Oswald, die Erlösung in Ch. J. I. Bd. S. 209 ff.

gegenstehender Irrthümer. In einer fortschreitenden Entwicklung, in der fast immer ein Extrem das andere ablöste, schritt die Häresie vom Allgemeinen zum Besonderen vor und in einer gleichen Entwicklung ging die Lehre der Väter vom Niederen zum Höheren über, bis die ganze Lehre dogmatisch in sich abgeschlossen war. Wie schon bemerkt, lagen aber die falschen Auffassungen der Unsündlichkeit Christi nicht immer offen vor Augen, sondern waren meist versteckt hinter der falschen Bestimmung anderer christologischer Dogmen. So standen sie anfangs im Zusammenhange mit der Leugnung der wahren Menschheit oder der wahren Gottheit Christi, später mit der Leugnung der Union beider als einer hypostatischen, zuletzt mit der Leugnung der Fortdauer der hypostatisch unirten Menschheit in ihrer eigenen Wesenheit und Wesensthätigkeit. Deßhalb war auch die Kirchenlehre veranlaßt, gerade der jeweiligen Häresie gegenüber auch die Lehre von der Unsündlichkeit Christi in das rechte Licht zu stellen. Da nun eben in diesen Häresien und deren Bekämpfung ein gewisses Fortschreiten vom Niederen zum Höheren sich findet auch mit Rücksicht auf die Unsündlichkeit Christi, so glauben wir, für eine systematische Darstellung der Lehre von der Unsündlichkeit Christi keine bessere Eintheilung gewinnen zu können, als die in ihrer historischen Entwicklung von selbst gegebene. Die Lehre der Väter und der Kirche wird tiefer verstanden, wenn deren Genesis in analytischer Weise untersucht und gezeigt wird, wie sie im Kampfe mit den einzelnen Häresien und gegen sie ausgebildet und fixirt ward. Es scheint damit allerdings nur die dogmen-historische Entwicklung unseres Lehrpunktes gezeigt zu sein, allein insoferne eben in dieser Entwicklung eine gewisse sachliche Ordnung sich findet und zugleich die jeweilig ausgesprochenen Sätze der Väter und der Kirche als Dogmen zu gelten haben, fällt in Wirklichkeit die historische Entwicklung mit der dogmatischen Begründung zusammen.)

Mit der dogmatischen Beweisführung ist aber unsere Aufgabe noch nicht vollends gelöst. Wie in andern Fragen, so schließt sich auch hier an die positiv-dogmatische Begründung eine reiche theologische oder speculativ-dogmatische Ausbildung. Wenn diese auch weniger unmittelbar praktisches Interesse hat, so trägt sie doch bei zum tieferen und allseitigeren Verständnisse des Dogmas und hat

überdieß ein historisches Interesse, so daß ihre Darstellung in einer historisch-dogmatischen Abhandlung nicht fehlen darf. Darum wollen wir auch die verschiedenen theologischen Auffassungen der Unsündlichkeit Christi referiren und kritisch beleuchten. Die in der Entwicklung unseres Glaubenssatzes gegebene und in der Sache selbst gelegene Unterscheidung zwischen positiv-dogmatischer und speculativ-dogmatischer Ausbildung scheidet diesen Theil von selbst in zwei Abschnitte, in einen positiv-dogmatischen und einen speculativ-dogmatischen.

I. Abschnitt.

Der dogmatische Beweis für die Unsündlichkeit Christi.

I. Die Unsündlichkeit Christi gegenüber den Leugnern seiner wahren leiblichen Natur.

/1. Eine Hauptform der christologischen Häresie, die schon in der apostolischen Zeit hervortrat,[1]) war der Doketismus. Nur zu innig durchdrungen von der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur und sich anlehnend an die Ansicht Philo's von der Materie als dem Sitze des Bösen glaubten Viele, die Freiheit Christi von der Sünde könne nicht bestehen bei einem wirklichen Körper und erklärten deßhalb alles Körperliche in Jesu für bloßen Schein. Diese falsche Anschauung beherrschte auch mehr oder minder alle Christologien der bald auftretenden Gnostiker.[2]) Weil sie die Unvollkommenheit unserer menschlichen Natur zu einer radicalen Bosheit überspannten, so mußten sie entweder Alles, was die Evangelien vom Menschen Jesus aussagen, für bloßen Schein erklären, oder konnten Christo doch nur einen von dem unsrigen wesentlich verschiedenen, darum nicht

---

[1]) cf. I. Joh. 1, 1—3; 4, 2—3. II. Joh. 7. Wir stellen im Folgenden die verschiedenen christologischen Häresien und die Entwicklung der Kirchenlehre im Kampfe mit ihnen, soweit es für unsern Zweck nothwendig ist, durchgehends nach den Quellen dar. Für eine weitere Geschichte der Christologie verweisen wir auf Petavius, dogmat. theolog. tom. V—VI. Thomassin, dogmat. theol. tom. I. Schwane, Dogmengeschichte der vornizänischen und der patristischen Zeit, Münster 1862. 1869. Hefele, Conciliengeschichte Bd. 1—3. 2. Aufl. Freiburg. 1873 ꝛc. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2 Bde. 2. Aufl. Berlin 1851. und verschiedene Andere.

[2]) So nach den Zeugnissen des Irenäus, Tertullian, Epiphanius, Philastrius u. A. die Christologie des Simon Magus, Saturnilus, Menander, Basilides, Secundus, Cerdo, Tatian u. s. w.

aus Maria gebornen, sondern vom Himmel herabgekommenen Leib zuschreiben. Hauptvertreter der ersteren Richtung ist Marcion, Hauptvertreter der letzteren Valentin.[1]) Es lohnt sich nicht, die gnostischen Christologien einzeln zu behandeln, nur die Lehre Marcions wollen wir genauer wiedergeben, weil bei ihm in der Frage von der Sündefreiheit Christi Gnosticismus und Doketismus am ausgeprägtesten sind und er somit auch am meisten beiträgt, um die Polemik der Väter zu würdigen.

Nach der Lehre des Marcion und seiner Anhänger ist die (menschliche) Natur wesentlich böse, aus einer bösen Materie und von einem bösen Demiurg geschaffen.[2]) Das Fleisch ist voll von Sündenschmutz[3]) und namentlich ist die Geburt des Menschen voll von Makeln.[4]) Es ist daher unmöglich, daß Jesus, der vom guten Vater gesandt ist, ein wahres Fleisch an sich habe und wie ein Mensch geboren sei.[5]) Wenn die Katholiken ihm ein wahres Fleisch zuschreiben, so müssen sie nothwendig dieses Fleisch für sündhaft halten.[6])/

Ganz wie die Marcioniten lehrten auch die Manichäer. Auch sie geben Christo nur einen Scheinleib[7]) ganz besonders deßhalb, weil die Materie an sich böse ist[8]) und weil es unwürdig ist, daß unser Herr Jesus Christus von einem Weibe geboren sei,[9]) ja sie machen

---

[1]) Epiph. haer. 31. Theodoret. haeret. fab. l. I. c. 7. et al.

[2]) Clem. Alex. Strom. l. III. c. 3. p. 515: Οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος φύσιν κακὴν ἔκ τε ὕλης κακῆς καὶ ἐκ δικαίου (ὃν καὶ πονηρὸν ὠνόμαζεν, wie Theodoret haeret. fab. l. I. c. 24. beifügt) γενομένην δημιούργου. cf. Iren. haeres. l. I. c. 27. Tertull. de resurrect. carnis c. 5. Clem. Alex. Strom. l. IV. c 7.

[3]) Tertull. adv. Marcion. l. III. n. 10: Aspernatus est illam (sc. carnem), ut terrenam et stercoribus infersam.

[4]) Tert. l. c. n. 11.

[5]) Tert. l. c. n. 8: Incredibile deum carnem. n. 11. bemerkt Tertull., seine Lehre vom Scheinleib habe Marcion deßhalb, ne ex testimonio substantiae humanae nativitas quoque ejus defenderetur.

[6]) Tert. de carne Christi n. 16: Putavit (Alexander quidam) tamquam ipsam carnem Christi opinemur ut peccatricem evacuatam ab ipso.

[7]) Acta disputat. Archelai c. Manete (bei Mansi t. I. p. 1149) n. 8: Μετεσχημάτισεν ἑαυτὸν εἰς ἀνθρώπου εἶδος cf. ibid. n. 47.

[8]) Titus Bostr. adv. Man. l. III. n. 19. Teodoret. haeret. fab. l. I. n. 25.

[9]) Act. n. 47. (Mansi t. I. p. 1211): Absit ut D. N. J. Chr. per naturalia pudenda mulieris descendisse confitear.

es den Katholiken zum schweren Vorwurf, daß diese Christum von Maria geboren sein lassen.[1])

2. All diesen Irrthümern gegenüber bestand die Aufgabe der christlichen Theologie zunächst darin, zu zeigen, daß die Annahme eines wahren Fleisches Gottes keineswegs unwürdig, sondern vielmehr höchst angemessen sei, insoferne eben dieses Fleisch durch seine Verbindung mit der Gottheit von aller Sünde erlöst werden sollte. In innerem Zusammenhange damit mußte aber gezeigt werden, ob und warum ein wahres Fleisch Christi mit seiner Sündefreiheit keinerlei Widerspruch bildet, sondern vielmehr vollkommen sündlos von ihm bewahrt werden kann.

Da hat nun schon der hl. Ignatius darauf hingewiesen, daß Christus unser Herr Arzt ist in Fleisch und Geist und folglich auch Fleisch und Geist heilen kann von den Sünden und Sündenwunden. Er kann dieß aber, weil er „Gott ist im Fleische, im Tode wahrhaftes Leben, sowohl aus Maria als aus Gott."[2]) In diesen kurzen Worten ist die ganze Fülle von Gedanken gegeben, welche in der Folge gegen alle doketischen Irrthümer geltend gemacht wurden, um einerseits die Art der Erlösung des menschlichen Geschlechtes von der Sünde, andererseits Christi absolute Freiheit von der Sünde festzuhalten.

So schreibt Tertullian: „Deßhalb ist der Sohn gesandt in der Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde, um das Fleisch der Sünde zu erlösen durch eine ähnliche d. i. fleischliche Substanz, welche dem sündigen Fleische ähnlich, aber nicht selbst sündhaft wäre, denn das gerade sollte die Kraft Gottes sein, in einer gleichen Substanz das Heil zu wirken. Es wäre nemlich nichts Großes, wenn der Geist Gottes das Fleisch erlöste, wohl aber, wenn ein dem sündigen ähnliches Fleisch (das Fleisch erlöst), während es Fleisch ist, aber nicht Fleisch der Sünde."[3]) In Christo war mithin dasselbe Fleisch wie

---

[1]) l. c. n. 5. (Mansi p. 1145): Χριστὸν Μαρίας τινὸς γυναικὸς ἔλεγον εἶναι υἱὸν ἐξ αἵματος καὶ σαρκὸς καὶ τῆς ἄλλης δυσωδίας τῶν γυναικῶν γεγενῆσθαι.

[2]) ad Ephes. c 7.

[3]) adv. Marcion. l. V. n. 14: Haec erit dei virtus, in substantia pari perficere salutem. Non enim magnum, si Spiritus dei carnem redimeret, sed si caro consimilis peccatrici, dum caro est, sed non peccati.

in uns, nur mit dem Unterschiede, daß in ihm das ohne Sünde ist, was im Menschen nicht ohne Sünde war. Wenn aber eingewendet wurde, hat Christus unser Fleisch angenommen, dann war sein Fleisch nothwendig sündhaft, so weist Tertullian hin auf die wunderbare Geburt des Fleisches Christi. Gott sei eben in diesem Fleische geboren worden von einer Jungfrau ohne Mannessaamen. Wie Adam aus der noch jungfräulichen Erde gebildet wurde und darum sein Fleisch ohne Sünde war, also sei Christi Fleisch gebildet worden im jungfräulichen Schooße Mariens und darum unbefleckt geblieben von aller Sünde.[1]) Wie schon hieraus ersichtlich, ist nach Tertullian das Fleisch Christi deßhalb ohne Sünde, weil Gott in ihm ist und auf wunderbare Weise in ihm geboren ist. Diesen Grund gibt er noch deutlicher an, wenn er schreibt: „Gott allein ist ohne Sünde, der einzige Mensch aber, welcher ohne Sünde ist, ist Christus, weil Christus auch Gott ist.“[2])

Nach Irenäus mußte der Sohn Gottes selbst Mensch werden, um in den Menschen das in Adam verlorne Bild und Gleichniß Gottes wieder zu erneuern.[3]) „Als menschgewordener Gottessohn hat er gebunden den Starken und gelöst die Schwachen und Heil verliehen seinem Gebilde, indem er zerstörte die Sünde.[4]) Hätte nemlich nicht ein Mensch den Gegner des Menschen besiegt, so wäre der Feind nicht nach vollem Rechte besiegt worden. Hätte aber nicht Gott das

---

[1]) de carne Christi n. 16—17: Ipsa non peccatrix caro Christi ejus fuit par, cujus erat peccatum, genere, non vitio Adae. . . . Confirmamus, eam fuisse carnem in Christo, cujus natura est in homine peccatrix et sic in illa peccatum evacuatum, quod in Christo sine peccato habetur, quae in homine sine peccato non habebatur. . . . Ergo, inquis, si nostram induit, peccatrix fuit caro Christi . . . Nostram induens suam fecit, suam faciens non peccatricem eam fecit . . . Concepit virgo et peperit Emmanuelem Nobiscum deum. Haec est nativitas nova, dum homo nascitur in deo, in quo homine deus natus est carne antiqui seminis suscepta sine semine antiquo, ut illam novo semine id est spiritualiter reformaret exclusis antiquitatis sordibus expiatam. cf. de Monogam. n. 3.

[2]) de anima n. 41: Solus deus sine peccato, et solus homo sine peccato Christus, quia et deus Christus.

[3]) haeres. l. III. c. 18. n. 1—3.

[4]) l. c. n. 6: Alligavit fortem et solvit infirmos et salutem donavit plasmati suo destruens peccatum.

Heil geschenkt, dann hätten wir es nicht unwandelbar empfangen. Und wäre der Mensch nicht mit Gott geeint worden, er hätte nicht Theil haben können an der Unverderblichkeit.[1]) Derjenige, welcher die Sünde vernichten und den des Todes schuldigen Menschen erlösen sollte, mußte gerade das werden, was jener war, nemlich Mensch, auf daß so die Sünde von dem Menschen vernichtet würde und der Mensch so herauskomme vom Tode.[2]) Nicht anders konnten wir die Unverderblichkeit und Unsterblichkeit empfangen, wenn wir nicht geeint worden wären mit der Unverderblichkeit und Unsterblichkeit. Wie aber könnten wir dieß, wenn nicht zuvor die Unverderblichkeit und Unsterblichkeit geworden wäre, was wir sind, auf daß verschlungen werde das Verderbliche von der Unverderblichkeit und das Sterbliche von der Unsterblichkeit und wir so die Annahme als Söhne erhielten?[3]) Wäre daher Christus nur zum Scheine gekommen, so ständen wir noch unter dem alten Fluche[4]) und hätte er ein von dem unserigen verschiedenes Fleisch mitgebracht, so wäre nicht das Fleisch mit Gott versöhnt, welches durch die Sünde ihm feind geworden war."[5]) /

Somit ist es des göttlichen Logos keineswegs unwürdig, sondern höchst *angemessen*, ja sogar zum *Zwecke* der *Erlösung unseres Fleisches* beziehungsweise nothwendig, daß er ein *wahres*, dem unsrigen *wesensgleiches* Fleisch annahm. Wie aber konnte dieses Fleisch in ihm *ohne Sünde* sein und wie konnte mithin in seinem Fleische auch unser Fleisch von *Sünde gereinigt* werden? Weil der

---

[1]) l. c. n. 7: Εἰ γὰρ μὴ ἄνθρωπος ἐνίκησε τὸν ἀντίπαλον τοῦ ἀνθρώπου, οὐκ ἂν δικαίως ἐνικήθη ὁ ἐθχρός· Πάλιν τε εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐδωρήσατο τὴν σωτηρίαν, οὐκ ἂν βεβαίως ἔσχομεν αὐτήν· Καὶ εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ, οὐκ ἂν ἠδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας.

[2]) l. c. Oportebat eum, qui inciperet occidere peccatum et mortis reum redimere hominem id ipsum fieri quod erat ille, id est hominem . . . ut peccatum ab homine interficeretur et homo exiret a morte.

[3]) l. III. c. 19. n. 1.

[4]) c. 18 n. 7: Qui dicunt, eum putative manifestatum neque in carne natum neque vere hominem factum, adhuc sub vetere sunt damnatione.

[5]) l. V. c. 14 n. 3: Si ex altera substantia carnem attulit dominus, jam non illud reconciliatum est deo, quod per transgressionem factum fuerit inimicum. Vgl. zu dieser Art von Bekämpfung des Doketismus noch l. III. c. 22. l. V. c. 1. 3. 9. 12. 16. etc.; auch *Tertull.* adv. Marcion. l. III. n. 8. *Archelaus*, disp. c. Manete c. 49. (Mansi t. I. p. 1214) .u A.

Mensch Christus zugleich Logos war, ist die Antwort des hl. Irenäus. Der Logos stand ihm bei, daß er siegte und ausharrte und in der Tugend sich bewährte und auferstand und auffuhr.[1])

3. Gegenüber den verschiedenen Formen des Doketismus ist also zu betonen,[2]) daß unser allerdings *sündhaftes* Fleisch durch die *Erlösung gereinigt* werden sollte von der Sünde durch ein *sündenreines* Fleisch, daß unsere allerdings unter der Herrschaft der Sünde stehende Natur von dieser Herrschaft befreit werden sollte durch eine menschliche Natur, welche selbst *nicht* unter der Sünde stand, vielmehr Gewalt hatte, ihre Herrschaft zu brechen. Also mußte Christus, wenn er *Erlöser* sein soll, eine *sündenreine* menschliche Natur an sich haben. Wie aber kann die in allen Menschen sündenbefleckte Natur in Christo sündenrein vorhanden sein? Die doketische Häresie betrachtet das Böse und die Sünde als eine selbstständig Gott gegenüberstehende Substanz und die leibliche Natur des Menschen nothwendig von ihr befleckt, sie erhebt darum gewissermassen das Fleisch zum *principiellen* ja *substanziellen* Feinde Gottes, darum kann ihr weder Christus ein solches Fleisch annehmen, noch kann unser Fleisch eigentlich *erlöst* werden. Die Kirchenlehre[3]) weist das *dualistische Grundprincip* dieser Häresie von sich, und läugnet, daß das Fleisch *nothwendig sündhaft* sei. Gesetzt darum auch, daß kein Mensch aus sich ein sündenreines Fleisch an sich haben könne, so steht es doch in der *Macht Gottes*, ein *sündenreines* Fleisch anzunehmen, dasselbe von Sünde rein zu bewahren und mittels desselben auch uns die Reinigung von den Sünden zu bewirken. Also ist das Fleisch Christi *rein von*

---

[1]) l. III. c. 19. n. 3 (nach Theodoret dial. III. p. 232. ed. Sirmond): Ὥσπερ γὰρ ἦν ἄνθρωπος, ἵνα πειρασθῇ, οὕτω καὶ Λόγος, ἵνα δοξασθῇ· ἡσυχάζοντος μὲν τοῦ Λόγου ἐν τῷ πειράζεσθαι καὶ σταυροῦσθαι καὶ ἀποθνήσκειν, συγγινομένου δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐν τῷ νικᾶν καὶ ὑπομένειν καὶ χρηστεύεσθαι καὶ ἀνίστασθαι καὶ ἀναλαμβάνεσθαι.

[2]) Auch die späteren Väter kommen oft zurück auf die Bekämpfung des Doketismus, Gnosticismus und Manichäismus von diesem (soteriologischen) Gesichtspunkte aus, bes. *Hilarius*, *Cyrillus von Jerusalem* und *von Alexandrien*, *Eusebius*, *Athanasius*, *Basilius*, *Augustinus*.

[3]) Liegt schon in der ganzen Auffassung der Erlösung eine indirekte Widerlegung des Dualismus und überhaupt aller vom reinen Theismus abweichenden Anschauungen, so haben die Väter anderweitig auch direkt den Dualismus u. s. w. widerlegt.

Sünde, weil er Gott ist, weil eine göttliche Kraft seine Menschheit vor Sünde bewahrt.

Man kann aber zum Schlusse noch fragen, ob diese Sündenreinheit Christi bloß eine äußerlich wirkliche ist oder aber eine innerlich nothwendige. Die Väter hatten keine Veranlassung, dieß den Leugnern der wahren leiblichen Natur Christi gegenüber genauer zu untersuchen. Aus ihrer ganzen Darstellung aber ergibt sich offenbar das letztere. Dieß fordert schon die so sehr betonte volle Sicherheit der Erlösung (*οὐκ ἂν βεβαίως ἔσχομεν τὴν σωτηρίαν* Iren. l. III. c. 18. n. 7.), die außerdem einem unwürdigen Zufall wenigstens von Anfang an preisgegeben wäre, und ergibt sich mit Nothwendigkeit daraus, daß ja die Freiheit Christi von der Sünde auf seine Gottheit basirt erscheint. Ist nemlich Christus deßhalb frei von Sünde, weil er Gott ist, so ist er beziehungsweise so nothwendig davon frei wie Gott selbst, er ist unsündlich im strengen Sinne.

II. Die Unsündlichkeit Christi gegenüber den Leugnern seiner wahren Gottheit.

1. Neben denjenigen Häretikern, welche eine wahre und uns stammverwandte Menschheit in Christo und das unter Anderem auch im Interesse seiner Sündefreiheit leugneten, traten in den ersten christlichen Jahrhunderten andere auf, welche den aus Maria geborenen Christus für einen bloßen Menschen hielten, der von uns nur durch ein höheres Gnadenmaß verschieden, aber keineswegs Gott ist. Insoferne hierin eine Leugnung der Trinität gelegen ist, kommen diese Irrlehren hier nicht in Betracht, sondern nur insoferne sie in christologischer Beziehung falsch sind, speziell, insoferne ein so aufgefaßter Christus weder selbst über die Sünde erhaben ist, noch uns von der Sünde erlösen kann.

Wir beschränken uns, die zwei bedeutendsten hieher gehörigen Irrlehren kurz zu zeichnen, um die Lehre der Väter ihnen gegenüber in das rechte Licht stellen zu können. Es sind das die Lehre des Paulus von Samosata und die des Arius.

Nach Paulus von Samosata ist Christus bloßer Mensch, wenn er auch die übrigen Menschen in Allem übertrifft, weil er aus dem heil. Geiste ist und die göttliche Gnade in einem besonderen Maße an

sich hat.[1]) Den Namen Gott empfing er nur nach dem Wohlgefallen Gottes, insoferne er gerecht war durch eigene Tugendübung und Anstrengung.[2]) Sohn Gottes war er somit nicht im eigentlichen realen Sinne, sondern er führte nur diesen Namen gemäß seiner Tugend[3]) und nur wegen letzterer war seine Vergöttlichung und die Einwohnung des Logos in ihm prädestinirt.

In der Lehre des Arius finden sich sichere Spuren dieser samosatenischen Anschauung, worauf schon Athanasius hinweist.[4]) Nach Arius ist Christus, weil Geschöpf und aus dem Nichtseienden, seinem Wesen nach veränderlich und gut und unwandelbar nur durch sein eigenes Verdienst. Weil aber Gott voraussah, daß er gut bleiben werde, so hat er ihm jene Herrlichkeit zum Voraus gegeben, die er sich später als Mensch verdienen sollte.[5])

2. Daß bei einer derartigen Auffassung des Wesens Christi seine eigene Freiheit von der Sünde und zugleich unsere Erlösung hinfällig werde, zeigt vor Allem Dionys von Alexandrien in seinem Schreiben an Paulus von Samosata. „Der Logos des Vaters, so erklärt er, ist Fleisch geworden, um das wieder aufzurichten, was der Mensch nimmer aufgerichtet. Der aus Maria geborne Christus muß derselbe sein, welcher von Anfang an aus dem Vater gezeugt ist. Denn, wäre Christus nicht der göttliche Logos, so könnte er nicht *ἀναμάρτητος* sein. Niemand ist ja *ἀναμάρτητος* als nur Christus wie auch der Vater Christi und der heil. Geist.[6]) Es ist festzuhalten,

---

[1]) Fragm. bei Leont. Byzant. (Migne ser. gr. tom. 86. pars I. p. 1389): Μαρία ἔτεκεν ἄνθρωπον ἡμῖν ἴσον ... κρείττονα δὲ κατὰ πάντα, ἐπειδὴ ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ ἐξ ἐπαγγελιῶν καὶ ἐκ τῶν γεγραμμένων ἡ ἐπ᾽ αὐτῷ χάρις. cf. Epiph. haer. 65. Theodoret. haeret. fab. l. II. n. 8.

[2]) Epist. Dionys. ad Paul. Samos. (bei Mansi t. I. p. 1040 sqq.): Κατ᾽ εὐδοκίαν θεοῦ εἰληφότα τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ ... δίκαιον κατὰ ἄσκησιν καὶ καμάτους ὡς πᾶς ἄνθρωπος τῶν θεοσεβῶν ... κατὰ κοινωνίαν δικαιοῦσθαι.

[3]) l. c. Paulus nehme zwei Söhne an, einen von Natur aus καὶ ἕνα καθ᾽ ὁμωνυμίαν. Ueber die Schwierigkeiten, welche wegen dieses Briefes in Bezug auf die Trinitätslehre des Paulus von Samosata entstehen, vgl. Garnier, de haeresi et libris Nestor. dissert. I. c. 4. § 3.

[4]) c. Arian. l. I. n. 38; l. II. n. 13. et pass.

[5]) Athanas. c. Arian. l. I. n. 5.

[6]) Mansi t. I. p. 1045: Ὁ ἐκ θεοῦ γεννηθεὶς πρὸ αἰώνων ὁ αὐτὸς ἐπ᾽ ἐσχάτων ἐκ μητρός ... εἰ μὴ γὰρ ἦν ὁ Χριστὸς αὐτὸς ὁ ὢν θεὸς λόγος, οὐκ ἠδύνατο εἶναι ἀναμάρτητος. Οὐδεὶς γὰρ ἀναμάρτητος εἰ μὴ εἷς ὁ Χριστὸς ὡς καὶ ὁ πατὴρ τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα.

daß in Christo die Gerechtigkeit Natur war, während Johannes nur ein Werk der Gerechtigkeit war,[1]) nicht durch Tugendwerke erst ist Christus gerecht, sondern von Natur aus als Gott[2]) und nur so kann er auch Andern Gerechtigkeit mittheilen[3]) und als Gott die an ihn Glaubenden erlösen." [4])

In ähnlicher Weise erklärten auch die orthodoxen Bischöfe des Orients gegenüber dem Samosatener, Christus sei Sohn und Wort nicht in Folge einer Art von Prädestination, sondern seiner Natur nach und in Wirklichkeit, der aus Maria geborne Leib sei mit der Gottheit unwandelbar geeinigt und vergöttlicht worden.[5])

Dem Arianismus gegenüber wurde der Kampf zunächst insoferne aufgenommen, als er die Trinität leugnete. Weil aber die zweite Person in der Gottheit zugleich die Person des Erlösers ist, so lag in der falschen Bestimmung der ersteren zugleich eine falsche Bestimmung der letzteren und umgekehrt. Die Väter widerlegen darum auch den Arianismus besonders kräftig dadurch, daß sie hinweisen auf die inhaltsleere und trostlose Gestalt seines Erlösers. In Verbindung damit legen die Väter auch dar, wie der wahre Erlöser beschaffen sein muß.[6]) Vor Allem mußte er nach dem heil. Athanasius in sich unwandelbar sein. „Weil nemlich die Natur der gewordenen Dinge wandelbar ist, deßhalb bedurfte es eines Unwandelbaren, auf daß die Menschen an der unwandelbaren Gerechtigkeit des Logos ein Bild und einen Ausdruck der Tugend hätten. Der erste Adam war wandelbar und durch seine Sünde kam der Tod in die Welt, darum mußte der zweite Adam unwandelbar sein, auf daß, wenn wieder die Schlange ihn versuchte, die List der Schlange wirkungslos sei und sie wegen

---

[1]) p. 1041: Ἰωννὴς μὲν ἔργον ἦν δικαιοσύνης, Ἰησοῦς δὲ φύσις.

[2]) p. 1045: δίκαιον ὄντα φύσει ὡς θεόν.

[3]) p. 1048.

[4]) p. 1040: θεικῶς σώζων καὶ οὐκ ἀνθρωπίνως . . . μόνῳ γὰρ θεῷ ἐξ ἁμαρτιῶν δυνατὸν σώζειν.

[5]) bei Mansi t. I. p. 1033: Οὐ προγνώσει ἀλλ' οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει θεὸν θεοῦ υἱόν. ibid. p. 1037: Τὸ ἐκ τῆς παρθένου σῶμα τῇ θεότητι ἀτρέπτως ἥνωται καὶ τεθεοποίηται. Wir führen diese Stellen aus dem (kritisch allerdings anfechtbaren) Schreiben hier an wegen der Bedeutung, die in den Worten πρόγνωσις und θεοποιεῖσθαι liegt für die folgende Entwicklung der Christologie.

[6]) Vgl. unsere Logoslehre des heil. Athanasius.. München 1880. S. 51 ff.

der Unveränderlichkeit und Unwandelbarkeit des Herrn allen Menschen gegenüber mit ihren Versuchungen ohnmächtig werde. Darum wird der Herr, der immer und von Natur aus unwandelbar die Gerechtigkeit liebt und das Unrecht haßt, gesalbt und selbst gesendet, damit er stets derselbe bleibend, das an sich wandelbare Fleisch annehme, durch diese Annahme aber die Sünde in ihm richte und es frei herstelle, um in Zukunft die Gerechtigkeit des Gesetzes in ihm erfüllen zu können." [1])

Verschiedenen arianischen Irrthümern gegenüber bestimmt auch der heil. Hilarius, inwieferne Christus frei ist und frei sein mußte von jeder Sünde. „Das Fleisch Christi, so erklärt er, war nicht ein Fleisch der Sünde, sondern nur eine Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde, insoferne die Gestalt des Fleisches vorhanden ist in einer wahrhaften Geburt und die Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde frei ist von den Makeln menschlicher Passionen. So ist der Mensch Christus Jesus einerseits in Wahrheit geboren worden, insoferne er Mensch ist, andrerseits aber ist ihm die Sünde nicht eigen, insoferne er (in der Einheit derselben Person) Christus ist. Weil er Mensch ist, mußte er Mensch sein, insoferne er geboren ist, weil er aber Christus ist, so konnte er dieß nicht verlieren, daß er Christus ist. So nun hat der Mensch Jesus Christus die Geburt eines Menschen, insoferne er eben ein Mensch ist, er ist aber nicht behaftet mit der sündhaften Schwachheit eines Menschen, insoferne er (auch) Christus ist." [2])

---

[1]) c. Arian. l. I. n. 51: Ἀτρέπτου χρεία ἦν, ἵνα τὸ ἀμετάβλητον τῆς τοῦ Λόγου δικαιοσύνης ἔχωσιν εἰκόνα καὶ τύπον πρὸς ἀρετὴν οἱ ἄνθρωποι.... εἰκότως ὁ κύριος ὁ ἀεὶ καὶ φύσει ἄτρεπτος ἀγαπῶν δικαιοσύνην καὶ μισῶν ἀδικίαν χρίεται καὶ αὐτὸς ἀποστέλλεται, ἵνα αὐτός τε ὢν καὶ αὐτὸς διαμένων τὴν τρεπτὴν σάρκα λαβὼν τὴν μὲν ἁμαρτίαν ἐν αὐτῇ κατακρίνῃ ἐλευθέραν δὲ αὐτὴν κατασκευάσῃ εἰς τὸ δύνασθαι λοιπὸν τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληροῦν ἐν αὐτῇ. Deutlich genug ist hier ausgesprochen, daß das Fleisch Christi frei ist von Sünde, weil es angenommen ist vom Logos. Die weitere Ausführung dieses Gedankens, daß nemlich im Fleische die Sünde vernichtet werden und folglich der Erlöser erhaben sein mußte über die Sünde, siehe in unserer Logoslehre des heil. Ath. S. 211 ff.

[2]) de trin. l. X. n. 25: Neque caro illa (sc. Christi) peccati sed similitudo carnis peccati, dum et habitus carnis in nativitatis est veritate et similitudo carnis peccati a vitiis humanae passionis aliena est. Ita homo Chr. J. et in veritate nativitatis est dum homo est et non est in peccati proprietate dum Christus est; quia et qui homo est non potuit non homo esse, quod natus est, et qui Christus est non potuit amisisse quod Christus

3. Den Leugnern der Gottheit Christi gegenüber ist mithin festzuhalten, daß der aus Maria geborne Jesus nicht bloß in besonderem Grade heilig war und deßhalb eine Art Vergöttlichung durch seine menschliche Tugend verdiente, daß er vielmehr Gott selbst war und daß eben in seiner Gottheit der Grund liegt, warum er frei ist von Sünde, uns erlösen und uns Vorbild sein kann. Wer die Gottheit Christi leugnet, der nimmt somit den Grund seiner Sündenreinheit und Erlöserwürde hinweg. Diese indirekte Beweisführung konnten die Väter wohl in Anwendung bringen solchen Irrlehrern gegenüber, welche Christum als sündefreien Erlöser festhalten wollten, aber trotzdem seine wahre Gottheit leugneten. Indem aber die Väter behaupteten, daß Christus unmöglich sündefreier Erlöser sein kann, wenn er nicht Gott ist, gründeten sie wiederum die Sündefreiheit Christi auf seine göttliche Person und machten sie ebendamit zu einer innerlich nothwendigen und absoluten.

III. Die Unsündlichkeit Christi gegenüber den Leugnern seines wahren menschlichen Geistes.

1. In der Frage von der Unsündlichkeit Christi ist eine sublimirte Form des Doketismus der Apollinarismus. Dort betonte man mehr das Wesen der Sünde, insoferne es im Fleische sich zeigt, hier, insoferne es im vernünftigen Geiste sich darstellt, dort hielt man vor Allem unsere leibliche Natur für radical böse, hier hat das Böse seinen unvermeidlichen Sitz im Geiste des Menschen, dort sprach man folglich Christo einen wahren, dem unsrigen wesens- und stammverwandten Leib ab, hier leugnete man seinen Geist.

Nach einer andern Seite hin ist der Apollinarismus verwandt mit der Christologie des Arianismus. Arius nemlich lehrte, daß in Christus nur ein menschliches Fleisch gewesen sei, anstatt der Seele

---

est. Atque ita dum homo Chr. J. est, habet veritatem hominis, qui homo est, nec est in vitiosa hominis infirmitate, qui Christus est. Die Auffassung des Hilarius stimmt mit den übrigen Vätern überein, nur betont er als Grund der Sündefreiheit Christi, daß der Mensch Jesus auch Christus ist, während die übrigen geltend machen, daß Jesus der Logos oder Gott ist. Dieser formelle Unterschied hebt die sachliche Einheit nicht auf, obwohl er dieselbe aufheben könnte. Cf. ibid. l. X. n. 26. l. I. n. 13. l. IX. n. 3. l. X. n. 47. in Ps. 138, 6 et pass.

oder des Geistes sei in ihm der Logos gewesen.[1]) Diesen Irrthum griff Apollinaris auf (nur mit dem Unterschiede, daß er im Menschen drei Bestandtheile setzte, Leib, Seele und Geist, und daß ihm Christus nicht etwas Creatürliches, sondern Göttliches war) und verband ihn mit dem Irrthum der Doketen. So sind im Apollinarismus beide vor ihm auftretenden Hauptirrthümer in Betreff der Unsündlichkeit Christi, wenn auch beide in verfeinerter Form, zu einer neuen Irrlehre verquickt. /

Nach Apollinaris kann Christus unter Anderem auch deßhalb keinen menschlichen Geist haben, weil sonst in ihm zwei hegemonische Principe wären[2]) und damit auch die Sünde in Christus hineingetragen würde. Denn, wo ein vollkommener Mensch ist, da ist auch die Sünde. Hat Christus Alles angenommen, so hatte er auch die menschlichen Gedanken, es ist aber unmöglich, daß in diesen keine Sünde ist. Die Sünde wurzelt eben nicht im Fleische, das willenlos sich leiten läßt, sondern im Geiste. Sie ist aber etwas mit seiner Natur Gegebenes, das durch Gewohnheit und Vererbung nothwendig in ihm ist.[3]) Wenn daher die Katholiken Christo einen vernünftigen Geist zuschreiben, so nennen sie ihn entweder einen Menschen, der nicht frei ist von Sünde[4]) oder sie müssen behaupten, daß der menschliche Geist in Christo einem Zwange unterliege und folglich die Freiheit des menschlichen Geistes aufheben.[5]) Mit der Leugnung eines menschlichen Geistes in Christo werde auch

---

[1]) Athan. c. Apoll. l. II. n. 3. Theodoret haeret. fab. l. IV. n. 1. u. A. Dasselbe soll nach Nestorius, Theodoret und Marius Merkator auch Eunomius gelehrt haben. cf. Garnier, de haer. et libr. Nestor. dissert. I. c. 3. §. 3.

[2]) Athanas. c. Apoll. l. 1. n. 2.

[3]) Athan. l. c. Ὅπου τέλειος ἄνθρωπος, ἐκεῖ καὶ ἁμαρτία. ibid. l. II. n. 6. Εἰ πάντα ἔλαβε, πάντως δήπου καὶ τοὺς ἀνθρωπίνους λογισμοὺς εἶχεν· ἀδυνατὸν δέ ἐστιν ἐν λογισμοῖς ἀνθρωπίνοις ἁμαρτίαν μὴ εἶναι. ibid. l. I. n. 14: Φυσικὴν εἶναι τὴν ἁμαρτίαν λέγοντες. ibid. l. II. n. 4: Πῶς δύναται ἡ ἐν συνηθείᾳ τῆς ἁμαρτίας γενομένη φύσις καὶ τὴν διαδοχὴν τῆς ἁμαρτίας δεξαμένη χωρὶς ἁμαρτίας εἶναι; cf. Greg. Naz. epist. I. ad Cledon. Greg. Nyss. Antirrhet. adv. Apoll. c. 40. Epiph. haer. 77. n. 27. Ambros. de incarn. dominic. Sacramento c. 7. u. A.

[4]) Athan. l. c. l. II. n. 4.

[5]) l. II. n. 9.

unsere Erlösung am besten gesichert. Dieselbe geschehe eben hier durch Annahme eines Fleisches, dem es von Natur aus eigen, sich leiten zu lassen, und in welchem die Gottheit selbst als unwandelbarer Geist sei, damit es nicht unterliege, der es vielmehr mit sich in Harmonie halte.[1]) So habe Christus uns erlöst, indem er nicht sündigte,[2]) und uns ein Beispiel gegeben, durch dessen Nachahmung auch wir erlöst werden.[3])

2. Wie durch die Irrlehre des Apollinaris die Ausbildung der christologischen Wahrheiten überhaupt neuen Impuls erhielt, so namentlich auch die Ausbildung der Lehre von der Unsündlichkeit Christi. Durch die kirchliche Tradition stand fest den Doketen gegenüber, daß Christus eine wahre, aber sündenreine Menschheit an sich habe, den Leugnern seiner Gottheit gegenüber, daß deren Heiligkeit nicht eine erst erworbene, sondern eine von Anfang an gegebene sei, beiden gegenüber, daß die Vereinigung der Menschheit mit der Gottheit Grund ihrer Sündefreiheit ist. Jetzt war zu zeigen, daß nicht bloß die menschliche Natur überhaupt, sondern speziell deren vornehmster Theil, der freie vernünftige Geist, in Folge der Union der Möglichkeit der Sünde überhoben sei, daß aber dieß keineswegs im Widerspruch stehe mit seiner natürlichen Freiheit.

Die Väter weisen vor Allem darauf hin, daß ganz besonders der menschliche Geist erlöst, und daß in Folge dessen im Geiste die Anamartesie dargestellt werden mußte durch eine Art Neuschöpfung des seit Adams Fall sündhaften Geistes. Einen sündelosen Geist mußte mithin der Erlöser haben, während alle Menschen von Geburt aus einen sündebefleckten Geist haben./

„Wie könnte die Herrschaft des Todes vollständig gebrochen werden, so frägt der heil. Athanasius, wenn Christus nicht den Theil, welcher mit Ueberlegung gesündigt hat, nemlich die Seele, an sich sündelos dargestellt hätte?[4]) Wenn die Anamartesie nicht in der Natur, welche gesündigt hatte, zur Darstellung kam, wie wurde die Sünde gerichtet im Fleische, indem weder im Fleische (als solchen ohne

---

[1]) Greg. Nyss. l. c. n. 38. 40.
[2]) Athan. l. II. n. 6.
[3]) Athan. l. I. n. 2. l. II. n. 11.
[4]) c. Apoll. l. 1. n. 19.

Geist) das handelnde Subjekt liegt, noch die Gottheit die Sünde kennt?[1]) Vielmehr hat der göttliche Logos die Natur, welche Gott von Anfang an sündlos geschaffen, welche aber der Teufel zur Sünde verführt, in sich dargestellt unfähig der Versuchung des Teufels,[2]) er hat sie dargestellt in einem neuen Bilde,[3]) unfähig der in uns von Alters her noch herrschenden Begierden.[4]) Die ursprüngliche Schöpfung und Bildung in Adam hat er neu hergestellt,[5]) so daß in ihm das Fleisch sich zeigte ohne fleischliche Begierden und menschlich-sündhafte Gedanken, wandelnd auf Erden, aber unfähig der Sünde.[6]) Er stellte sein Fleisch dar als von Natur aus unsündlich, um zu zeigen, daß der Schöpfer schuldlos ist an der Sünde, und gemäß der vorbildlichen Gestaltung seiner eigenen Natur stellte er es hin, auf daß er selbst die (wesenhafte) Darstellung der Unsündlichkeit sei."[7]) Die Erlösung ist somit nicht geschehen, wie Apollinaris meint, durch ein bloßes Beispiel, das wir nachahmen sollen. Denn einmal kann sich die vernünftige und geistige Natur nicht selbst zur Freiheit verhelfen, nachdem sie durch die Sünde dem Urtheile des Todes verfallen,[8]) ferner ist zu bedenken, daß es keine Nachahmung (*μίμησις*) gibt, wo nicht eine That vorausgeht und keine Nachahmung einer Vollkommenheit, wo nicht eine absolute Vollkommenheit vorausgeht.[9]) /

---

[1]) l. c. l. II. n 6: Εἰ μὴ ἐν τῇ ἁμαρτησάσῃ φύσει ἡ ἀναμαρτησία ὤφθη, πῶς κατεκρίθη ἡ ἁμαρτία ἐν τῇ σαρκὶ (Rom. 8. 3) μήτε τῆς σαρκὸς τὸ πρακτικὸν ἐχούσης μήτε τῆς θεότητος ἁμαρτίαν γινωσκούσης;

[2]) l. c. l. I. n. 15: Φύσιν, ἣν ἐποίησεν ὁ θεὸς ἀναμάρτητον . . . ταύτην ἑαυτῷ ἀνεστήσατο ὁ θεὸς λόγος ἀνεπίδεκτον τῆς τοῦ διαβόλου παρατροπῆς καὶ εὑρέσεως ἁμαρτίας.

[3]) l. I. n. 5.

[4]) l. I. n. 17: Ἀνεπίδεκτος γέγονε τῶν ἐν ἡμῖν ἐκ τῆς παλαιότητος ἔτι πολιτευομένων πραγμάτων.

[5]) l. c. n. 13.

[6]) l. II. n. 10: Ἐν ἐπιδείξει σαρκὸς δίχα σαρκικῶν θελημάτων καὶ λογισμῶν ἀνθρωπίνων ἐν εἰκόνι καινότητος.

[7]) l. I. n. 7: Ὥστε καὶ σαρκὶ ἐπὶ γῆς πολιτεύεσθαι καὶ ἀνεπίδεκτον ἁμαρτίας δεῖξαι τὴν σάρκα . . . Ταύτην ἀνίστησι κατὰ φύσιν ἀναμάρτητον, ἵνα δείξῃ τὸν δημιοῦργον ἀναίτιον τῆς ἁμαρτίας καὶ κατὰ τὴν ἀρχέτυπον πλάσιν τῆς ἰδίας πλάσεως κατεστήσατο, ἵνα αὐτὸς ᾖ τῆς ἀναμαρτησίας ἡ ἐπίδειξις.

[8]) l. II. n. 6.

[9]) l. I. n. 5. 20.

Neben dem heil. Athanasius ist es besonders der heil. Gregor von Nazianz, welcher aus dem Innersten der Erlöseridee heraus den Apollinarismus verwirft. „Wenn Jemand, erklärt er, auf einen Menschen seine Hoffnung setzt, welcher des Geistes entbehrt, der ist in der That selbst ohne Geist und ist es nicht werth, daß er ganz erlöst werde. Denn, was nicht (von Gott) angenommen ist, das ist nicht von ihm geheilt, was aber mit ihm geeint ist, das erlangt auch sein Heil. Ist Adam nur zur Hälfte gefallen, dann mag auch das nur ein Halbes sein, was angenommen ist und das Heil erlangt, hat er aber ganz gesündigt, so ist auch Gott mit einem ganzen Geschöpf geeinigt worden und erlangt dieses ganz das Heil. Gerade der vorzüglichere Theil des Menschen mußte angenommen werden, auf daß er durch die Menschwerdung geheiligt werde.“ [1])

Im Abendlande ist es besonders der heil. Ambrosius, welcher apollinaristischen Irrthümern gegenüber betont, daß Christus eine vollkommene Menschheit annehmen mußte, um die Sünde ganz aus dem Menschen zu vertreiben. „Wozu war es nöthig, so frägt er, Fleisch anzunehmen, ohne eine (vernünftige) Seele, da das insensible Fleisch und die unvernünftige Seele weder der Sünde verfallen, noch der Belohnung würdig ist? Das hat er angenommen, was in uns mehr in Gefahr sich befand und hat es geleitet, daß es frei blieb von Sünde.“ [2])

Dagegen erwidern die Apollinaristen, das sei eben nicht möglich, daß ein menschlicher Geist derart geheiligt und unter die Leitung der Gottheit gestellt wird, daß er unsündlich werde. Ebenso leicht, ja noch leichter ist dieses möglich, so entgegnen die Väter, als daß das menschliche Fleisch frei ist von Sünde. „Wenn unser Geist dem Gerichte verfallen ist, wie, ist dann nicht auch das Fleisch dem Gerichte verfallen? Wenn aber das Niedere aufgenommen wurde, auf daß es geheiligt werde durch die Fleischwerdung, soll dann das Höhere

---

[1]) epist. I. ad Cledon. Der hier stehende, fortan als Axiom geltende Satz: Τὸ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον kann formell und im Sinne der Väter richtig auch übersetzt werden: Was von Gott nicht angenommen werden kann, das kann von ihm auch nicht geheilt werden. Vgl. noch Theodoret haeret. fab. l. IV. n. 13. Gregor von Nyssa. Antirrhet. n. 45.

[2]) de incarn. domin. Sacram. c. 7. n. 68. 69.

nicht aufgenommen werden, auf daß es geheiligt werde durch die Menschwerdung? Wenn der Lehm durchsäuert wurde und ein neuer Sauerteig entstand, soll das Bild nicht durchsäuert und zu Gott emporgehoben werden?" [1]) Gerade der vernünftige Geist steht Gott näher als das Fleisch, und wenn das Fleisch aus der Vereinigung mit dem Logos in sittlicher Beziehung einen Nutzen und eine Erhebung gewinnen soll, so kann dieß nur geschehen durch den Geist, weil nur dieser einer solchen Güte und Erhebung fähig ist. [2]) „Wenn aber mit der Annahme eines menschlichen Geistes der Logos nothwendig der Herrschaft der Sünde verfallen wäre, so müßte dieß noch viel mehr der Fall sein mit der Annahme eines Fleisches. Wenn die Sünde mit dem Geiste gegeben ist, so noch mehr mit dem Fleische. Wie aber Christus in dem Fleische nicht der Sünde unterlag, obwohl er ein wahres Fleisch hatte, so hat er auch in seinem Geiste nichts gedacht, was der Gottheit nicht geziemt hätte. Wie er die Werke des Fleisches nicht wie wir vollbrachte, so wurde er auch durch einen wahren Geist nicht zu unrechtmäßigem Begehren verleitet." [3])

Der menschliche Geist wurde nemlich, so erklären die Väter weiterhin, in Folge seiner Vereinigung mit der Gottheit von Gott selbst getragen und geleitet, er wurde vergöttlicht und stand in der Weise unter dem Einflusse der Gottheit, daß er nicht mehr aus und durch sich Princip seiner Handlungen war, sondern von der göttlichen Hypostase zum Handeln bewegt wurde. In dieser Anschauung, welche die Väter dem Apollinarismus gegenüberstellen, liegt ein Doppeltes ausgesprochen, einmal, daß der menschliche Geist nicht nothwendig adäquates und ausschließliches Princip seiner Handlungen, mithin nicht nothwendig Person sei, ferner daß in Folge dessen der menschliche Geist Christi in der Weise von Gott bewegt werden konnte, daß er unfähig war zu sündigen und dieß unbeschadet der natürlichen Freiheit. Wegen der großen Wichtigkeit, die in dieser Anschauung liegt, nicht etwa bloß

[1]) Greg. Naz. ep. I. ad Cledon.

[2]) Greg. Nyss. Antirrhet. n. 41. cf. ibid. n. 40.

[3]) Epiphan. haer. 77. n. 26. in Verbindumg mit Ancorat. n. 79. In beiden Stellen ist aber der Text unsicher und corrupt, wenn auch der Sinn klar genug hervorgeht.

für die Unsündlichkeit Christi, sondern für die ganze Christologie und noch weit darüber hinaus für die gesammte Theologie ja selbst für die Philosophie, wollen wir die dießbezügliche Lehre der Väter eingehender darlegen.

Epiphanius lehrt, daß „der vom Himmel herabgekommene Logos das vollbrachte, was für Fleisch, Seele und Geist geziemend war. Er hatte nicht ein böses Verlangen, sondern ein gutes. Es waren in ihm alle Bestandtheile eines Menschen, aber ununterliegbar (der Sünde) waren sie in ihm und er bewahrte sie unbefleckt, da er vollkommener Gott war und nicht gleich uns durch den fremdartigen Sinn seines Geistes abgezogen wurde. Wenn er auch einen menschlichen Geist hatte, so stand er doch ganz und gar nicht unter der Knechtschaft dieses Geistes. Schon der Apostel lebte ja nicht mehr nach dem Verlangen seines Geistes wegen der Gnade, sondern nach dem Geiste Christi, um wie vielmehr der göttliche Logos selbst, der in sich alle Vollkommenheit hat.[1]) Diesem Logos war es daher möglich, seine Menschheit wie mit einem Zügel zu leiten und sie wie er wollte, von jeder unnützen fleischlichen Handlung abzuhalten. So hatte er alle Bestandtheile eines Menschen an sich, aber er hielt sie so zusammen, daß sie nicht abfielen zur Sünde, nicht befleckt wurden vom Bösen, nicht gefangen genommen wurden in sinnlicher Lust, nicht unterlagen dem Falle Adams."[2])

Mit dem heil. Epiphanius hat am meisten Aehnlichkeit der heil. Ambrosius. Auch er betont, daß die Fülle der göttlichen Vollkommenheit, die (als geschaffene Gnade) schon einen bloßen Menschen frei erhalten kann von Sünde, umsomehr den Gottmenschen Jesus

---

[1]) Haer. 77. n. 26: Εὔλογα σαρκὶ καὶ ψυχῇ καὶ νῷ ἀνθρωπίνῳ ταῦτα ἐπετέλει ἐλθὼν ὁ κύριος. n. 27: Οὐ γέγραπται ὅτι ἐπεθύμησεν ἐπιθυμίαν φαύλην. Ἀγαθὴν δὲ ἐπιθυμίαν ἐπεθύμησε. (Luc. 22, 15) . . . Πάντα ἔχων ἀήττητα ἐν αὐτῷ ἦν, ἄχραντά τε διετήρησε τέλειος ὢν θεός . . . μὴ παρελκυσθεὶς τῷ τοῦ νοῦ ἀλλοίῳ ἐν ἡμῖν φρονήματι. n. 35: Εἰ καὶ μετεῖχε τοῦ ἀνθρωπίνου νοῦ . . . οὐ πάντως ἀπὸ τοῦ νοὸς ἠχμαλωτεύετο.

[2]) Ancorat. n. 79: Ὁ θεὸς Λόγος... εὐδοκήσας ἐν σαρκὶ γίνεσθαι ἐχαλιναγώγει τὸ σκεῦος καὶ ὡς ἤθελεν ἐπέχειν αὐτὸ ἀπὸ πάσης ἀχρειώδους τάξεως σαρκικῆς ἠδύνατο. n. 80: Αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ ἔχων τὰ ὅλα κατεῖχε θεὸς ὢν μὴ μεριζόμενα πρὸς τὴν κακίαν, μὴ θρυπτόμενα ἀπὸ τοῦ πονηροῦ μὴ ἁλισκόμενα ἐν τῇ ἡδονῇ μὴ ὑποπίπτοντα τῷ τοῦ Ἀδὰμ παραπτώματι.

Christus von allem Bösen ferne zu halten vermochte. Wenn der Apostel schreibt, daß die Begierlichkeit des Fleisches dem Gesetze des Geistes widerspricht, so ist nach Ambrosius zu bemerken, daß der Apostel weit entfernt war zu glauben, Christus wäre durch das Gesetz des Fleisches in die Fessel der Sünde gebracht worden, wenn er eine vernünftige Seele angenommen. Denn der Apostel selbst habe im Kampfe mit der Schwachheit des Fleisches Hilfe von Christus gehofft. Konnte nun derjenige, welcher Andere von der Begierlichkeit des Fleisches befreite, fürchten, daß er selbst durch die Herrschaft dieses Fleisches besiegt würde? Wie konnte derjenige die Begierlichkeit fürchten, welcher gekommen war, die Sünde nachzulassen? Man solle einmal aufhören zu fürchten, daß Christus nicht ein Fleisch und eine vollkommene Seele und einen menschlichen Geist zu leiten im Stande gewesen sei. Der Andere leitete, soll der selbst sich nicht haben leiten können? Der Sünden vergab, sollte der selbst sündigen? Man solle aufhören, zu fürchten, daß in ihm die Begierlichkeit des Fleisches das Gesetz des Geistes überwand, während sie doch in Paulus nicht überwand, sondern bloß ankämpfte.[1]

Daß die ganze menschliche Natur in Christo ohne Sünde sein kann, ist nach dem heil. Gregor von Nazianz deßhalb möglich, weil sie durch ihre Vereinigung mit der Gottheit selber vergöttlicht wurde. „Soll das Bild (nemlich der Geist) nicht zu Gott emporgehoben werden können, da es ja vergöttlicht wird durch die Gottheit?" so frägt er die Apollinaristen[2] und lehrt selbst also: „Vollkommen wird der Logos Mensch mit Ausnahme der Sünde, geboren aus der Jungfrau, hervorgehend als Gott mit der angenommenen Menschheit,

[1]) de incarn. dom. Sacram. c. 7. n. 64: Qui alios a carnis lubrico vindicabat, numquid formidare poterat, ne etiam ipse dominatu qnodam carnis istius vinceretur? n. 65: Quomodo lubricum poterat timere peccati, qui peccatum remissurus advenerat? n. 69: Desinant timere, ne Christus carnem suam vel animam perfectam sensumque (bei den Lateinern Uebersetzung des griechischen νοῦς) hominis non potuerit gubernare, qui etiam illum asinum, quem ante nemo sederat, gubernavit... Qui alios regebat, se regere ipse non poterat? Qui peccata donabat, peccatum ipse faciebat? Desinant... vereri, ne etiam in ipso concupiscentia carnis legem mentis appresserit, quae non oppressit in Paulo, sed tantummodo repugnavit.

[2]) ep. I. ad. Cled. p. 89: Ἡ εἰκὼν οὐ ... πρὸς θεὸν ἀνακραθήσεται, θεωθεῖσα διὰ τῆς θεότητος.

Ein Wesen aus zwei entgegengesetzten, aus dem menschlichen Fleische und dem göttlichen Pneuma, wovon das eine vergöttlichte, das andere vergöttlicht ward." [1]) Wegen dieser Vergöttlichung nun ist die Menschheit Christi unfähig zu sündigen; denn so erklärt der heil. Gregor: „Sein Wollen war Gott nicht entgegen, weil ganz vergöttlicht, während der menschliche Wille nicht in allweg dem göttlichen folgt, sondern oftmals gegen ihn auftritt und ankämpft." [2])

Den Apollinarismus und jede ihm verwandte Theorie trifft mit wunderbarem Tiefblick ins Herz hinein der heil. Athanasius. Das Fleisch zeigte sich nach ihm, wie schon bemerkt, ohne fleischliche Begierden und menschlich-sündhafte Gedanken. Der Grund davon liegt aber darin, daß „das Wollen in Christo der Gottheit allein zukommt, da ja auch die ganze Natur des Logos vorhanden war in der Darstellung der menschlichen Gestalt und des sichtbaren Fleisches des zweiten Adam, nicht in Trennung der Personen, sondern in dem Zusammenbestehen der Gottheit und Menschheit (in der einen Person des Logos)." [3])

Das hier betonte Verhältniß des menschlichen Wollens in Christo zu seiner göttlichen Hypostase ist noch genauer dargestellt in folgenden Worten: „Wenn der Herr sagt, ich bin vom Himmel herabgestiegen, nicht um meinen Willen zu thun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt, so meint er unter seinem Willen den Willen des Fleisches. Denn nicht ist der göttliche Wille des Sohnes vom Willen Gottes geschieden. Es mußte aber der Wille des Fleisches bewegt werden, aber in der Weise, daß er unterworfen blieb dem göttlichen Willen." [4])/

---

1) orat. 38. n. 13: Πάντα γίνεται πλὴν τῆς ἁμαρτίας ἄνθρωπος, κυηθεὶς μὲν ἐκ τῆς παρθένου ... προελθὼν δὲ θεὸς μετὰ τῆς προσλήψεως, ἓν ἐκ δύο τῶν ἐναντίων σαρκὸς καὶ πνεύματος (= Menschheit und Gottheit) ὧν τὸ μὲν ἐθέωσε τὸ δὲ ἐθεώθη. Ebenso orat. 45. (al. 42.) n. 9. und öfters.

2) Orat. 30. (al. 36. i. e. 4. de Theologia) n. 12: Τὸ ἐκείνου θέλειν οὐδὲ ὑπεναντίον θεῷ θεωθὲν ὅλον ... τοῦ ἀνθρωπίνου θελήματος οὐ πάντως ἑπομένου τῷ θείῳ ἀλλ' ἀντιπίπτοντος ὡς τὰ πολλὰ καὶ ἀντιπαλαίοντος.

3) c. Apoll. l. II. n. 10: Ἡ γὰρ θέλησις θεότητος μόνης· ἐπειδὴ καὶ φύσις ὅλη τοῦ Λόγου ἐν ἐπιδείξει μορφῆς τῆς ἀνθρωπίνης καὶ σαρκὸς τῆς ὁρωμένης τοῦ δευτέρου Ἀδὰμ οὐκ ἐν διαιρέσει προσώπων, ἀλλ' ἐν ὑπάρξει θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος.

4) Fragm. in Joh. 6, 38 (bei Montfaucon opp. S. Athanas. t. I. p. 1245): Ἴδιον λέγει θέλημα τὸ τῆς σαρκός· οὐ γάρ ἐστι θέλημα υἱοῦ θεικὸν θελήματος θεοῦ κεχωρισμένον. Ἔδει δὲ τὸ τῆς σαρκὸς θέλημα κινηθῆναι, ὑποταγῆναι δὲ τῷ θελήματι θεικῷ.

Indem Athanasius so das Grundverhältniß des menschlichen Geistes und seines Wollens in Christo zu Gott bestimmt als ein Verhältniß vollständiger Abhängigkeit, so daß sein Geist aus sich gar nicht sich bethätigen kann, sondern nur, wenn er bewegt wird von Gott, sich also in gewissem Sinne passiv verhält, ist ihm die Annahme eines der Sünde unfähigen Geistes nicht nur kein Widerspruch, sondern sogar (zur Erlösung des Geistes) relativ nothwendig. Apollinaris leugnete jenes Grundverhältniß, und daher kam fürs Erste seine Ansicht, daß der Geist auch in Christo nicht sein könne, ohne zugleich hegemonisches Princip seiner Thätigkeiten oder Person zu sein, ferner, daß der Geist nicht frei bewahrt werden könne von Sünde, endlich daß er zur Erlösung nichts beitragen, sondern ihr nur hinderlich sein könnte.

Von seinem Standpunkte aus ist es dem heil. Athanasius auch leicht, den von der Freiheit des Geistes hergenommenen Haupteinwand der Apollinaristen zu widerlegen. Christus wollte durch die Annahme des Geistes diesen in seiner urspünglichen Reinheit wiederherstellen. Zur ursprünglichen Gestaltung und Natur des Geistes gehört aber keineswegs die Sünde, denn sonst wäre das Sündigen naturgemäß und der Schöpfer der Natur ein Schöpfer der Sünde.[1]) Also konnte Christus gar wohl einen menschlichen Geist annehmen und diesen frei halten von jeder Sünde, ohne in seinem Wesen ihn irgendwie zu beeinträchtigen. Im Gegentheile, jetzt erst durchbrach die Knechtsgestalt die Schranke des Zwanges und das Gesetz der Sünde.[2]) Somit wird durch die Unsündlichkeit die Freiheit des Geistes keineswegs aufgehoben, sie wird vielmehr jetzt erst recht vollendet und auf eine unverrückbare Basis gestellt.

Kirchlicherseits wurde der Apollinarismus verworfen auf der Synode zu Alexandrien 362, auf mehreren Synoden zu Rom unter Papst Damasus, auf einer Synode zu Antiochien 379, endlich auf dem zweiten allgemeinen Concil zu Constantinopel. /

3. Der Apollinarismus und seine Bekämpfung erregen unser hohes Interesse nicht bloß, weil die Ausbildung der Christologie jetzt erst eigentlich in Fluß kam, sondern hier vor Allem deßhalb,

---

[1]) c. Apoll. l. II. n. 9. cf. l. I. n. 15.

[2]) l. c. n. 10.

weil das Fundamentalverhältniß des freien Geistes zu Gott in diesem Kampfe klar bestimmt werden mußte. Apollinaris betont zu sehr die Selbständigkeit des menschlichen Geistes Gott gegenüber, macht ihn in gnostisch-manichäischer Weise radical böse und in dualistischer Weise potenziell zu einem zweiten Gott. Hierin liegt sein Abfall vom reinen Theismus, und der Grund davon, daß er eine hypostatische Union nicht annehmen kann. Die Väter halten fest am reinen Theismus, fassen den menschlichen Geist und sein freies Wollen auf als durchgängig von Gott abhängig und lehren demzufolge, daß Gott mit absoluter Herrschaft auf ihn wirken könne, sei es ihn (hypostatisch) mit sich vereinigend, sei es zur naturgemäßen freien Thätigkeit ihn bewegend, sei es ihn in seiner Thätigkeit leitend nach dem Willen der Gottheit. Darum können sie auch festhalten an der Unsündlichkeit des menschlichen Geistes und seines freien Wollens in Christo, weil er unter dem unmittelbaren, allseitigen und in absoluter Weise activen Einflusse Gottes steht, und von ihm beherrscht und durchherrscht ist.

IV. Die Unsündlichkeit Christi gegenüber den Leugnern der hypostatischen Union.

Die Unsündlichkeit Christi ist im Bisherigen solchen Häresien gegenüber näher bestimmt worden, welche einen physischen Wesensbestandtheil Christi, sei es seine Gottheit, sei es seine Menschheit leugneten. Sowohl die methodische, als auch die historische Entwicklung der Christologie stellt nun die Frage, wie diese beiden Wesensbestandtheile in Christo verbunden und vereinigt sind und von der Beantwortung dieser Frage hängt von selbst wieder die Auffassung der Sündefreiheit Christi wesentlich ab.

Obwohl die vorausgehenden Väter deutlich genug, wenn auch nicht dem Wortlaute, so doch der Sache nach die Union dargestellt hatten als eine hypostatische, so gaben sich doch mit ihrer Fassung Viele nicht zufrieden und stellten ihrerseits die Union hin als eine bloß äußerliche und moralische, nicht als eine substanzielle. Von dieser Auffassung der Union aber ist nothwendig auch die Bestimmung der Sündefreiheit Christi bei ihnen beeinflußt. Die wichtigsten irrigen Auffassungen sind in dieser Beziehung die der antiochischen Schule,

die im Nestorianismus zum vollen Durchbruch kam, ferner die Auffassung der Pelagianer, endlich die der Adoptianer und, wenn wir hier absehen von den in neuerer Zeit auf protestantischer Seite hervortretenden Anschauungen, die Auffassung der Güntherianer. Diesen verschiedenen Richtungen gegenüber hält die Kirche fest und entwickelt es inhaltlich und formell genau, daß die Union in Christo eine persönliche sei und darnach richtet sich auch die kirchliche Bestimmung der Unsündlichkeit Christi.

Bevor wir indeß die Bestimmung der kirchlichen Lehre diesen Richtungen gegenüber verfolgen, wollen wir jenes System der Christologie, soweit es hier nothwendig ist, skizziren, in welchem Aehnlichkeiten mit den vorausgehenden und Keime zu den nachfolgenden Häresien gefunden werden können. Es ist dieß das System des Origenes. Somit haben wir nunmehr darzustellen die Lehre von der Unsündlichkeit Christi gegenüber Origenes, gegenüber den Antiochenern und Nestorianern, gegenüber den Pelagianern, den Adoptianern und den Güntherianern.

1. Die Unsündlichkeit Christi gegenüber Origenes.

1. Nach Origenes ist die Seele Christi mit den übrigen Seelen von Anfang der Schöpfung an geschaffen. Allein während die übrigen Seelen allmählig in der Liebe Gottes erkalteten, blieb die Seele Christi unzertrennlich mit Gott verbunden und ward so Ein Geist mit ihm und bildete auf diese Weise das Medium, durch welches Gott, der mit einem Körper ohne Medium sich nicht verbinden kann, erst Mensch werden konnte.[1]) Die Vollkommenheit ihrer Liebe und ihres Verdienstes brachte es mit sich, daß ihre Aufnahme zur Gottheit nicht zufällig und nach dem Ansehen der Person geschah, sondern wegen des Verdienstes ihrer Tugenden. Die Natur dieser Seele war dieselbe, wie die Natur der übrigen Seelen. Allein während die übrigen Seelen die Fähigkeit zum Guten und zum Bösen haben, hat die Seele Christi die Liebe zur Gerechtigkeit in solchem Maße ge-

[1]) Periarch. l. II. c. 6. n. 3: Hac substantia animae inter deum carnemque mediante nascitur, (non enim possibile erat dei naturam corpori sine mediatore misceri. cf. Comment. in ep. ad Rom. l. III. n. 18., wo die Seele Christi mit Bezug auf Rom. 3, 25 aufgefaßt wird als propitiatorium und als Medium zwischen Gottheit und Menschheit).

wählt, daß sie wegen der Unermeßlichkeit dieser Liebe unwandelbar und untrennbar ihr anhing, so daß die Festigkeit des Vorsatzes und die Unermeßlichkeit des Liebesaffectes und die unauslöschliche Gluth der Liebe jeglichen Sinn des Wandels und der Veränderlichkeit ausschloß, und das, was im freien Willen gelegen war, durch lange Uebung zur Natur wurde. So war in Christo eine menschliche und vernünftige Seele, aber sie hatte kein Verlangen, ja keine Möglichkeit zu sündigen. Es war in ihm eine uns ähnliche Seele, aber weil sie fähig war, voll und ganz mit dem Logos vereinigt zu werden, so war sie vor allen Seelen unfähig der Sünde.[1])

Diese seine Anschauung stellt Origenes dar in einem schönen Gleichnisse. „Die Seele Christi, sagt er,[2]) gleicht dem Eisen, welches, ins Feuer gelegt, dessen Glut in alle seine Theile und Poren aufnimmt. Wie an einem solchen Eisen Alles, was man sieht, Feuer ist, wie man beim Berühren desselben das Feuer, nicht das Eisen verspürt, in gleicher Weise ist auch bei der Seele Christi Alles, was wirkt, was fühlt, was erkennt, Gott, indem sie wie das Eisen im Feuer, so immer im Worte, immer in der Weisheit, immer in Gott gehalten wird; und deßhalb kann diese Seele auch nicht veränderlich und wandelbar genannt werden, da sie die Unwandelbarkeit besitzt,

---

[1]) n. 4: Non fortuito fuit aut cum personae acceptione animae ejus assumptio, sed virtutum suarum ei merito delata. n. 5: Quoniam boni malique eligendi facultas omnibus praesto est, haec anima, quae Christi est, ita elegit diligere justitiam, ut pro immensitate dilectionis inconvertibiliter ei atque inseparabiliter inhaereret, ita ut propositi firmitas et affectus immensitas et dilectionis inexstinguibilis calor omnem sensum conversionis atque immutationis abscinderet et quod in arbitrio erat positum, longi usus affectu jam versum sit in naturam. Ita et fuisse quidem in Christo humana et rationabilis anima credenda est et nullum sensum vel possibilitatem eam putandum esse habuisse peccati. Ibid. l. IV. n. 31: Suscepit animam, nostrarum quidem animarum similem per naturam, proposito vero et virtute similem sibi . . . Sola omnium animarum peccati incapax fuit, qui filii dei bene et plene capax fuit. Cf. c. Cels. l. III. n. 62. in ep. ad Rom. l. V. n. 9. in Joh. tom. XX. n. 17.

[2]) l. c. l. II. c. 6. n. 6: Illa anima, quae quasi ferrum in igne, sic semper in Verbo, semper in sapientia semper in deo posita est, omne quod agit quod sentit quod intelligit, deus est. et ideo nec convertibilis aut mutabilis dici potest, quae inconvertibilitatem ex Verbi dei unitate indesinenter ignita possedit.

in Folge der Vereinigung mit dem Worte Gottes gleichsam unaufhörlich im Feuer gehalten." [1]) Die Seele Christi ist ferner in anderer Weise mit dem Salböl der Freude gesalbt, (mit Beziehung auf Ps. 44, 8) als die Propheten und Apostel. Diese kosteten nur den angenehmen Duft des Salböls, das von Christus ausfloß, Christi Seele aber war selbst das Gefäß für jene Salbe. Das Gefäß, welches die Salbe enthält, kann keinen üblen Geruch ausströmen. So konnte auch Christus, der das Gefäß des göttlichen Salböls war, unmöglich einen andern als göttlichen Duft ausströmen.

2. Obwohl Origenes, wie wir sehen, thatsächlich festhielt an der Unsündlichkeit Christi, so wurde dennoch in den zweimal zum Ausbruch gelangenden sogenannten origenistischen Streitigkeiten indirekt wenigstens auch seine dießbezügliche Auffassung angegriffen und zwar wegen der Art und Weise ihrer Begründung, und ihres innigen Zusammenhanges mit der unklaren Christologie des Origenes überhaupt. In einem dem Rufinus zugeschriebenen Glaubensbekenntniß wird der Satz verworfen, daß Christus erst durch sein Verdienst und seine Tugenden zum Namen Gott fortgeschritten sei,[2]) ebendaselbst und mehr noch in den dem fünften Concil angehängten Canones gegen Origenes wird überhaupt die ganze gnostisirende Auffassung des Dogmas der Incarnation abgewiesen, wie sie in den origenistischen Principien lag.[3]) ⁄

---

[1]) l. c. Zu einer gründlichen Beurtheilung der Christologie des Origenes müßten folgende Fragen behandelt werden: 1) War die Seele Christi mit dem Logos von Anfang an hypostatisch verbunden? 2) War sie und der Sohn Gottes eins, wie (nach Origenes) Vater und Sohn eins sind? 3) Wie konnte sie die Union mit dem Logos verdienen? Keine dieser drei Fragen läßt sich mit Bestimmtheit beantworten. Vgl. Huetii Origeniana l. II. qu. 3. n. 6 sqq. Prudent. Maran. de divinit. D. N. J. Chr. l. IV. c. 15—16.

[2]) bei Garnier, opp. Mar. Mercator. Appendix prima. Der dritte Anathematismus lautet: Qui dicunt, (gemeint sind dem Zusammenhange gemäß Origenisten) Christum filium dei deum Verbum in hominem esse mutatum, ita ut deus verbum esse desierit, aut hominem purum natum ex Maria secundum Paulum Samosatenum et Photinum, et merito atque virtutibus in dei vocabulum profecisse, a. s.

[3]) bes. can. 8. (Denzinger n. 194): Εἴ τις μὴ λέγει τὸν θεὸν λόγον... κυρίως χριστὸν ἀλλὰ καταχρηστικῶς · διὰ τὸν ὥς φασι κενώσαντα ἑαυτὸν νοῦν · ὡς συνημμένον αὐτῷ τῷ θεῷ λόγῳ καὶ κυρίως λεγόμενον Χριστόν · ἀλλ᾽ ἐκεῖνον διὰ τοῦτον Χριστὸν καὶ τοῦτον δι᾽ ἐκεῖνον θεόν, ἀ. ἐ.

Eine weitere indirekte Verurtheilung erfuhr die Darstellung der Unsündlichkeit Christi bei Origenes auch durch die Verwerfung der ihr zu Grunde liegenden Präexistenzlehre, sowie durch Verwerfung anderweitiger im Laufe der Zeit hervorgetretener Irrthümer, die mit den Anschauungen des Origenes sich decken./

2. Die Unsündlichkeit Christi gegenüber den Antiochenern und Nestorianern.

1. Dem christologischen System des Origenes gleicht, abgesehen von seiner Präexistenzlehre, in einem sehr wichtigen Punkte das der antiochenischen Schule. Auch hier wird die Vereinigung der Menschheit mit der Gottheit wenigstens in ihrer Vollendung aufgefaßt als ein Werk des Verdienstes der Menschheit. Dazu kommt bei den Antiochenern noch der seit Paulus von Samosata ausgesprochene Gedanke, der Mensch Jesus Christus sei in Folge eines Vorauswissens seiner Tugenden von Seite Gottes in der Weise mit Gott verbunden worden, daß Gott wie in einem Tempel in ihm wohnte und bei seinem Handeln ihm beistand. Gemäß dieser Anschauung ist die sittliche Entwicklung, die Heiligkeit und innige Gottesgemeinschaft Christi das Werk seines bloß menschlichen Verdienstes und von Gott nur vorausgewußt, und höchstens äußerlich, aber nicht innerlich und activ mitbewirkt, und die sittliche Vollendung Christi ist nicht eine von Anfang an gegebene, sondern eine erst allmählig erworbene, so daß Christus auch in ethischer Beziehung vom Stande der Erniedrigung in den Stand der Erhöhung übergeht. Zu diesen Spuren des Origenismus und besonders Samosatenismus gesellen sich seltsamer Weise in der antiochenischen Schule auch Spuren des Doketismus und Manichäismus. Denn es war ihr ein Hauptaxiom, daß Gott nicht von einem Menschen geboren werden könne. Darum kann der von Maria geborne Christus nicht Sohn Gottes selbst sein, letzterer kann nicht zweimal geboren werden und nicht leiden, und in Folge dessen ist auch keine Idiomengemeinschaft zwischen dem Sohn Gottes und Christus gegeben./

Ihre spezifische Bestimmtheit erhielt die Lehre der antiochenischen Schule ganz besonders durch ihren schroffen Gegensatz zum Apollinarismus. Während nemlich die vorausgehenden Väter den Apollinarismus damit bekämpften, daß sie die Menschheit Christi ihrer

geistigen sowohl als seelisch-leiblichen Seite nach unter den in absoluter Weise herrschenden, bewegenden und leitenden Einfluß Gottes stellten, erhob sich neben ihnen und gegen sie die antiochenische Richtung, welche vornehmlich die auch in der heil. Schrift ausgesprochene allmählige Zunahme und Entwicklung seiner menschlichen Natur nicht bloß ihrer leiblichen, sondern vor Allem ihrer geistigen Seite nach in den Vordergrund stellte. Die Consequenz dieses Standpunktes war ein ängstliches Auseinanderhalten und Trennen des Menschlichen und Göttlichen in Christo, eine Lockerung der Verbindung der Menschheit mit der Gottheit und ein Zurückdrängen des göttlichen Einflusses auf die Entwicklung seiner menschlichen Natur, mit einem Worte eine Ueberspannung der Kenosis des Herrn.

Es ist leicht einzusehen, daß der ganze Standpunkt der Antiochener auch eine Modification der bisher von der Kirche vertheidigten Lehre von der Unsündlichkeit Christi mit sich bringen mußte. Wirkt nemlich in dem aus Maria gebornen Christus der Logos bloß äußerlich helfend, nicht innerlich bewegend und leitend, ist mithin der Mensch Christus selbst innerlich adäquates Princip seiner Thätigkeit und ist seine sittliche Vollendung eine durch sein menschliches Verdienst erworbene, so ist mindestens der bisher festgehaltene Grund seiner Unsündlichkeit aufgegeben. Es frägt sich aber dann, ob Christus auf diese Weise von Anfang an noch absolut unsündlich sein kann und muß, oder ob nicht anderweitige Beziehungen und Consequenzen auch die Thatsache seiner Unsündlichkeit einem Zweifel unterstellen. Die Darstellung im Einzelnen wird hierüber Licht verbreiten.

2. Nach den wenigen noch vorhandenen Fragmenten lehrte schon Diodor von Tarsus, daß der Sohn Davids, welchen Maria geboren, nur der Gnade nach Sohn sei. Der in sich vollkommene Sohn Gottes, welcher nicht zweimal geboren wurde, nahm den in sich vollendeten Sohn Davids an und wohnte in ihm, so daß dieser ein Tempel des göttlichen Logos wurde und diese Sohnschaft der Gnade nach und die in ihr liegende Verherrlichung und Unsterblichkeit muß genügen für einen aus uns genommenen Leib.[1])

[1]) Bei Leontius Byzant. adv. Incorrupticol. et Nestor. l. III. (Migne, ser. gr. t. 86. pars I. p. 1385 sq.): Τέλειος πρὸ αἰώνων ὁ υἱὸς τέλειον τὸν ἐκ Δαβὶδ ἀνείληφεν... χάριτι υἱὸς ὁ ἐκ Μαρίας ἄνθρωπος φύσει δὲ ὁ θεὸς λόγος...

Diese Sätze Diodors, in welchen allerdings die Frage nach der Unsündlichkeit Christi noch nicht direkt berührt wird, bildete Theodor von Mopsueste weiter aus, besonders im Kampfe mit dem Apollinarismus. Die ganze Christologie Theodors, soweit wir sie aus den noch erhaltenen Fragmenten zu beurtheilen vermögen, ist beherrscht durch zwei Grundgedanken. Einmal haben nach ihm alle Dinge einen doppelten Zustand, einen Zustand der Wandelbarkeit und einen Zustand der Unwandelbarkeit. Den Anfang dieses letzteren Zustandes nun wollte uns Gott in Christus zeigen, den er darum übergeführt hat von dem ersteren Zustande in den letzteren, ihn auferweckend von den Todten und unsterblich dem Leibe und unwandelbar der Seele nach ihn machend.[1]) Ferner gilt es nach Theodor als selbstverständlich, daß Gott nicht von einer Jungfrau geboren werden könne.[2]) Darum ist der aus Maria geborne Christus einer solchen Entwicklung aus dem Zustande der Wandelbarkeit in den Zustand der Unwandelbarkeit gar wohl fähig.

Gemäß diesen Principien wird die Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christo aufgefaßt als eine Einwohnung Gottes im Menschen Jesus und dieß nicht etwa als substanzielle oder operative, sondern nur als Einwohnung nach dem Wohlgefallen Gottes.[3])

ἀρκέσει τῷ ἐξ ἡμῶν σώματι τὸ τῆς κατὰ χάριν υἱότητος τὸ τῆς δόξης τὸ τῆς ἀθανασίας· ὅτι ναὸς τοῦ θεοῦ λόγου γέγονε, μὴ ὑπὲρ φύσιν ἀναγέσθω ... δύο γεννήσεις ὁ θεὸς λόγος οὐχ ὑπέμεινεν.

[1]) Vgl. die im fünften Concil collat. 4 verlesene und verworfene Stelle aus den Schriften Theodors (Mansi t. IX. p. 222. Migne, ser. gr. tom. 66. p. 633—634.): Quod quidem placuit deo, hoc erat in duos status dividere creaturam, unum quidem qui praesens est, in quo mutabilia omnia fecit, alterum autem qui futurus est, cum renovans omnia ad immutabilitatem transferet: quorum principium nobis ostendit in dispensatione Domini Christi, quem ex nobis existentem resuscitavit ex mortuis et immortalem corpore et immutabilem fecit anima, per quod demonstravit, quia circa universam creaturam hoc futurum est. Cf. Comment. in Jon. (Migne, p. 317.) Ueber Theodors Christologie ist zu vgl. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Afrikanus. Freiburg, 1880. S. 171 ff.

[2]) ex libris c. Apoll. (Migne, p. 993.): Est quidem dementia, deum ex virgine natum esse dicere.

[3]) ex libris de incarn. (Migne, p. 973.): Οὔτε οὐσίᾳ λέγειν οὔτε μὴν ἐνεργείᾳ οἷόν τε ποιεῖσθαι τὸν θεὸν τὴν ἐνοίκησιν... δῆλον οὖν ὡς εὐδοκίᾳ λέγειν γίνεσθαι τὴν ἐνοίκησιν προσήκει. Cf. Migne p. 976. p. 989. et pass.

So sind beide eins, wie Mann und Weib eins sind,[1]) nicht (substanziell) vereinigt, sondern bloß (accidentell) verbunden.[2]) Wegen dieser Einwohnung ist Christus zwar erhaben über alle Menschen,[3]) er hat vom Augenblicke seiner Selbstentscheidung an großen Haß gegen das Böse und unauflösliche Liebe zum Guten,[4]) er wurde vom Geiste Gottes in Allem geführt und geleitet.[5]) Allein eben um den Uebergang aus dem Zustande der Wandelbarkeit in den Zustand der Unwandelbarkeit an sich darzustellen, mußte er auch allen Kämpfen und Versuchungen, insbesondere den seelischen Begierden unterworfen sein, selbst mit der Möglichkeit des Sündigens.[6]) Erst nachdem er alle Kämpfe bestanden, wurde er vollständig unwandelbar, unbefleckt und unsündlich. Als Lohn für diese Kämpfe wurde er auferweckt von den Todten, verherrlicht und aufs Innigste für immer mit der Gottheit verbunden.[7]) Alle Gnaden und Gnadenverdienste Christi, sowohl die Gnade der ursprünglichen unvollkommenen, als auch die Gnade der endlichen vollkommenen Einigung mit Gott, sind aber nach Theodor abhängig von dem göttlichen Vorauswissen des sittlichen Verhaltens Christi. Gott wußte voraus, wie Christus sich verhalten werde, und deßhalb wohnte er anfangs ihm ein, deßhalb gab er ihm soviele weitere Gnaden, und ließ ihn den Zustand vollkommener Unwandelbarkeit und Unsündlichkeit verdienen.[8]) Somit sind nach Theodor

---

[1]) Migne p. 981.

[2]) l. c.: Περιττὸν μὲν τὸ τῆς κράσεως καὶ ἀπρεπὲς καὶ ἀφαρμόζον... πρόδηλον δὲ ὡς τὸ τῆς ἑνώσεως ἐφαρμόζον. [3]) Migne p. 988.

[4]) p. 977: Εὐθὺς μετὰ τῆς διακρίσεως ἔσχε μὲν πολλὴν πρὸς τὸ κακὸν ἀπέχθειαν, ἀσχέτῳ δὲ στοργῇ πρὸς τὸ καλὸν ἑαυτὸν συνάψας. cf. p. 976. [5]) p. 995.

[6]) p. 991: Πλέον ὠχλεῖτο ὁ κύριος καὶ ἠγωνίζετο πρὸς τὰ ψυχικὰ πάθη ὑπὲρ τὰ τοῦ σώματος καὶ τῷ κρείττονι λογισμῷ τὰς ἡδονὰς ἐχειροῦτο τῆς θεότητος δηλαδὴ μεσιτευούσης καὶ βοηθούσης αὐτῷ πρὸς τὴν κατόρθωσιν. cf. p. 984.

[7]) p. 997: Post resurrectionem ex mortuis et in coelos ascensum impassibilis factus et immutabilis omnino. p. 1015: Christum justificatum et immaculatum factum virtute sancti Spiritus mori quidem fecit secundum legem hominum, utpote autem impeccabilem virtute sancti Spiritus factum resuscitavit de mortuis et ad vitam constituit meliorem, immutabilem quidem animae cogitationibus, incorruptum autem et indissolutum et carne faciens. Cf. p. 997. 1014. et pass.

[8]) p. 977: Ἑνώσεως ἠξίωτο κατὰ πρόγνωσιν τοῦ θεοῦ λόγου. p. 989: Ὁ θεὸς λόγος ἐπιστάμενος αὐτοῦ τὴν ἀρετὴν εὐθὺς ἄνωθεν ἐν τῇ τῆς διαπλάσεως

in Christo in Bezug auf seine Unsündlichkeit zwei Stände zu unterscheiden, anfangs ist er unsündlich nur im Vorauswissen Gottes, das aber sein Handeln nicht beeinflußt, und nicht auch in sich selbst, am Ende seiner Entwicklung ist er es zwar auch in sich selbst, aber nur in Folge seines eigenen Verdienstes, das Gott zwar vorausweiß und darum ihm möglich macht, er allein aber effectiv bewirkt.[1])

3. Die Richtung der antiochenischen Schule kam in offenen Gegensatz zur Kirchenlehre erst durch Nestorius. In dem durch ihn veranlaßten Streite trat zwar die Lehre von der Unsündlichkeit Christi nicht besonders in den Vordergrund, indem fast ausschließlich die Frage nach der Art und Weise der Union der beiden Naturen untersucht wurde und nicht die Frage nach den Wirkungen der Union auf die Menschheit selbst. Allein da von der Bestimmung der ersteren Frage die Lösung der letzteren wesentlich abhängt, und da die Gegner des Nestorius seine Christologie mit Paulus von Samosata, ja sogar mit den Juden und Manichäern, mit Ebion, Marcellus, Photinus, Bonosus und umsomehr mit den Antiochenern auf eine Linie stellen,[2]) so liegt es schon von vorneherein nahe, daß seine Auffassung der Unsündlichkeit Christi ebenfalls der in der antiochenischen Schule seit zwei Jahrhunderten überlieferten glich.

Nestorius leugnete vor Allem gleich Paulus von Samosata, Photinus, Basilides, Valentinus und Andern die apostolische Ueberlieferung,[3]) daß Maria Gottesgebärerin sei.[4]) Gott könne eben keine Mutter haben[5]) und ein Geschöpf nicht den Schöpfer gebären.[6])

ἀρχῇ ἐνοικῆσαί τε εὐδοκήσας καὶ ἑνώσας αὐτὸν ἑαυτῷ τῇ σχέσει τῆς γνώμης μείζονά τινα παρεῖχεν αὐτῷ τὴν χάριν ... τοῦ θεοῦ ὁποῖός τίς ἐστιν ἀκριβῶς ἐπισταμένου (cf. p. 980.) ... ὅθεν οὐδὲ ἀδικίας εἴποι τις ἂν εἶναι τὸ παρὰ πάντας ἐξαίρετόν τε παρεσχῆσθαι τῷ ὑπὸ τοῦ κυρίου ληφθέντι ἀνθρώπῳ. Cf. p. 985.

[1]) Wie Theodor lehrte auch Junilius Africanus. Vgl. Kihn a. a. O. S. 397 ff.

[2]) Cf. Garnier, de haeres. et libr. Nestor. dissert. I. c. 4.

[3]) Theodoret, haer. fab. l. V. n. 18 nennt es eine ἀποστολικὴ παράδοσις, daß Maria θεοτόκος sei.

[4]) Serm. I. n. 6. (in der Uebersetzung des Marius Mercator), ferner Serm. IV. V. XII. XIII.

[5]) Serm. I. n. 6: Habet matrem deus?

[6]) l. c. n. 7: Non peperit creatura Creatorem.

Der von Maria geborne Christus sei mithin mit dem Logos des Vaters nicht ein und derselbe,[1]) er sei aber auch nicht vergöttlicht,[2]) letzterer sei nur herabgestiegen auf den Menschen, den der heil. Geist im Mutterleibe gebildet und habe in ihm gewohnt wie in einem Tempel und ihn gebraucht als sein Werkzeug.[3]) Beide seien verbunden nur moralisch, wie zwei Freunde oder wie Mann und Weib eins sind. Diese Einheit sei eine Einheit der Gnade, der Wirksamkeit, der Würde, der gleichen Ehre, der Liebe, der Tugend nach und deßhalb seien auch der Logos und Christus nicht Zwei, sondern Eine Person.[4])

Wir finden hier ganz die antiochenischen Gedanken. Der von Maria geborne Christus ist nicht der Logos selbst, die Menschwerdung ist nur eine Einwohnung Gottes im Menschen Jesus wie in einem Tempel, beide sind eins wie Mann und Weib. Damit ist wenigstens der Grund aufgegeben, welchen die Väter für die Unsündlichkeit Christi festhielten, und es frägt sich nun, wie Nestorius über deren Thatsache dachte. Es scheint, daß auch er (oder wenigstens einige seiner Anhänger) einen doppelten Zustand bei Christus annahm, einen Zustand der anfänglichen noch unvollkommenen Verbindung mit Gott und einen Zustand der späteren vollendeten und daß erst in diesem letzteren Zustande Christus unsündlich geworden sei. Denn schon Proklus betont in seiner gegen Nestorius gehaltenen Rede, daß Christus nicht gemäß einem Fortschreiten Gott geworden sei.[5]) Nach Cyrillus von Alexandrien war es Anschauung der Nesto-

---

[1]) Serm. III: Verbum deus non est natus ex Maria, sed in illo, qui ex ea natus est, mansit.

[2]) Serm. II: Humanitas perducta est ad summam conjunctionem, non tamen ad deificationem (θέωσις).

[3]) Serm. I. n. 7: Peperit hominem, deitatis instrumentum . . . Spiritus Sanctus deo Verbo templum fabricatus est, quod habitaret, ex Virgine. Cf. Serm. X. XII.

[4]) Vgl. die verschiedenen Schriften des Cyrill v. Alex. gegen Nestorius, besonders die zwölf Anathematismen mit deren Explicatio und den drei Apologien für dieselben, ferner Cassian, Leontius von Byzanz u. A. Eine genauere Darstellung und Widerlegung des Nestorianismus gehört nicht hieher.

[5]) orat. I. n. 4: Οὐκ ἐκ προκοπῆς Χριστὸς γέγονε θεός. cf. ibid: Οὐκ ἄνθρωπον ἀποθεωθέντα κηρύττομεν, ἀλλὰ θεὸν σαρκωθέντα ὁμολογοῦμεν.

rianer,[1]) ja des Nestorius selbst,[2]) daß Christus wenigstens die hohenpriesterliche Würde, also gerade seine Würde als Erlöser, erst gemäß einem Fortschreiten (im Guten und in der Tugend) erlangt habe. Ferner kämpft Cyrill gegen solche, nach welchen Christus gemäß seiner Zunahme und seiner eigenen menschlichen Tugend sich würdig machte, geehrt zu werden durch die Verbindung mit dem Worte Gottes und nach welchen er gemäß dem göttlichen Vorauswissen (dazu) auserwählt wurde.[3]) In der dem Cyrillus von Alexandrien beigelegten Schrift gegen die Anthropomorphiten werden des Weiteren solche erwähnt, die unbegreiflicher und thörichter Weise meinen, Christus hätte auch sündigen können, weil er in einer uns ähnlichen Form Mensch wurde und Knechtsgestalt annahm und mit den Menschen auf Erden verkehrte.[4]) Cassian hebt die Verwandtschaft des Nestorius mit den Pelagianern in Rücksicht auf die Christologie hervor und betont, daß nach Nestorius Christus nicht anzubeten sei, weil er Gott sei, sondern weil er durch gute und fromme Werke Gott in sich zu haben verdiente.[5]) Auch Gregor der Große berichtet Aehnliches[6]) und ebenso Leontius von Byzanz.[7])

Fassen wir diese zerstreuten Angaben zusammen und erwägen wir einerseits die durchgängige Abhängigkeit des Nestorius von der antio-

---

[1]) Explicat. XII capit. p. 156. (ed. Aubert): Κατὰ προκοπὴν εἰς τοῦτο (sc. daß er ἀρχιερεύς ist) ἐληλυθέναι.

[2]) Apol. pro XII capit. c. Orient. p. 187: Νεστόριος ἔφη ... ἐγένετο οὗτος (sc. ἀρχιερεύς) οὐκ ἀϊδίως ἦν · οὗτος ὁ κατὰ μικρὸν εἰς ἀρχιερέως, αἱρετικέ, ἀξίωμα. Die gleichen Worte des Nestorius werden angeführt adv. Nest. l. III. c. 3. p. 84. und Apol. c. Theodoret. p. 234. An letzterer Stelle bemerkt Cyrill gegen Theodoret selbst (p. 235.): Τετελειῶσθαί φης κατὰ ἀρετὴν ἐν πόνοις αὐτὸν καὶ προκόψαι κατ' ἀρετὴν εἰς ἀρχιερέως ἀξίωμα.

[3]) de recta fide ad regin. n. 12: Σκόπος (τίσιν) κοινὸν ἄνθρωπον ἀποφαίνειν τὸν ἐκ γυναικὸς ἐξ ἐπιδόσεως καὶ ἐξ ἰδίας τε καὶ ἀνθρωπίνης ἀρετῆς ἄξιον ἑαυτὸν παραστήσαντα τοῦ χρῆναι τιμᾶσθαι καὶ συναφείᾳ προσώπου τῇ πρὸς τὸν ἐκ θεοῦ λόγον καὶ ἀπόλεκτον γενέσθαι κατὰ πρόγνωσιν.

[4]) adv. Anthropomorph. c. 23: Ἀσύνετοι παντελῶς οἱ καὶ αὐτὸν οὐκ οἶδ' ὅπως τὸν Χριστὸν ὑποτυπήσαντες πλημμελῆσαι δύνασθαι.

[5]) de incarn. l. V. c. 2: Haeresis (Nestorii) asserebat, Christum non propter se colendum, videlicet quia deus esset, sed quia bonis ac piis actibus deum in se habere meruisset.

[6]) Moral. l. XVIII. c. 52. n. 85.

[7]) adv. Nest. et Eutych. l. III. n. 33—34.

chenischen Schule, andrerseits den Umstand, daß gerade die Antiochener die ersten und eifrigsten Anhänger des Nestorius waren, so ist sehr wahrscheinlich, daß nach dem Häresiarchen selbst und sicher, daß nach einigen seiner Anhänger in Christo ganz nach Weise des Theodor von Mopsueste ein doppelter Stand zu unterscheiden ist, ein Stand der noch unvollendeten und ein Stand der vollendeten Vereinigung mit Gott, sowie, daß in ersterem Stande Christus noch der Sünde fähig war und unwandelbar und unsündlich erst wurde, als er durch sein Verdienst am Ende seiner sittlichen Entwickelung angelangt war./

4. Die Kirchenlehre hatte diesen falschen Richtungen gegenüber in erster Linie zu betonen, daß die Verbindung der Menschheit mit der Gottheit in Christo keine bloß moralische, in einem Dritten, sei es die Gnade, sei es die Würde, sei es die Tugend bestehende sei, sondern eine substanzielle, respective persönliche. Darin liegt eingeschlossen der wesentliche Unterschied des Menschen Christus von den übrigen Menschen zunächst rücksichtlich seiner Subsistenz, aber auch rücksichtlich seiner Wirkungsweise, es liegt eingeschlossen, daß die Person des Logos auf die angenommene Menschheit wirkte nicht wie auf ein zweites für sich adäquates Prinzip seiner Thätigkeiten, sondern wie auf ein ihrer Herrschaft unterworfenes Instrument des Handelns, es liegt eingeschlossen, daß auch der Einfluß der göttlichen Person Christi auf die Thätigkeiten seiner Menschheit kein bloß äußerlich assistirender, sondern ein innerlich bewegender, kein bloß das Handeln der Menschheit ermöglichender, sondern ein dasselbe activ bewirkender sei, und aus diesen Prämissen folgt wiederum, daß die Heiligkeit Christi nicht eine erst von seiner Menschheit erworbene, sondern eine schon ursprünglich gegebene, und daß seine Freiheit von der Sünde nicht eine äußerlich zufällige, sondern eine innerlich nothwendige sein müsse. In dem Maaße, als den Antiochenern und Nestorianern gegenüber die Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christo genauer als eine hypostatische bestimmt wurde, ward darum auch seine Sündefreiheit dargelegt als eine mit dieser persönlichen Vereinigung von Anfang an und innerlich nothwendig gegebene. Hierin liegt zugleich auch der Fortschritt in der Lehre von der Unsündlichkeit Christi im Verhältnisse zu den vorausgehenden Vätern. Diese

hatten betont, daß überhaupt die innige Verbindung der Menschheit mit der Gottheit Grund sei ihrer Unsündlichkeit, jetzt trat es zum Vorschein, wie gerade die spezielle Art und Weise dieser Verbindung die Sünde absolut von Christo ausschließe. Die Darstellung im Einzelnen wird dieß klar machen.

5. Schon der heil. Basilius, dessen ganze Lehre durchdrungen ist von dem Gedanken, daß Christus das erhabenste Muster und Vorbild ist für unser Handeln, hatte genauer das Handeln Christi unter dem leitenden Einflusse der Gottheit (in gewissem Sinne ähnlich den Antiochenern) dargestellt, wenn auch direkt nicht in polemischer Absicht. Christus ist nach ihm gesalbt mit dem heil. Geiste und die Werke des Erlösers geschehen unter dem Einflusse der Gnade des heil. Geistes. Dieser war bei ihm, als er Wunder wirkte, versucht wurde und auferstand.[1]) Darum, weil der heil. Geist auf ihn herabkam und über ihm blieb, ist Christus von den übrigen Menschen gar sehr verschieden. „Diese nämlich müssen durch Mühe und Anstrengung und Uebung sich die Neigung zum Guten und die Abneigung gegen das Böse oftmals erwerben, Christo aber ist das Gute von Natur eigen, das Böse von Natur fremd.“[2]) Mit diesem Satze steht der heil. Basilius im entschiedenen Gegensatze zur antiochenischen Schule, nach welcher das Gute auch Christo einen Kampf kostet. Wohl stellt auch er Christum hin als ein Vorbild der Tugend für diejenigen, so ein frommes Leben führen wollen, aber nicht als ein Vorbild, das selbst mit Versuchungen zu kämpfen hatte, sondern als ein Vorbild, das nothwendig rein erscheint von jeder Sünde. „Darin, spricht er, liegt das Vorbild Christi, daß er keine Sünde gethan. Denn, fährt er fort, wie sollte die Gerechtigkeit unterliegen der Sünde? Wie die Lüge herrschen über die Wahrheit? Wie die Stärke geworfen werden von der Schwachheit oder wie das Nichtseiende Herr werden über den Seienden?“[3])

---

[1]) lib. de Sp. S. c. 16. n. 39. p. 33. (ed. Maurin.)

[2]) in Ps. 44, 8. p. 165: Οἱ μὲν λοιποὶ ἄνθρωποι πόνῳ καὶ ἀσκήσει καὶ προσοχῇ πολλάκις κατορθοῦσι τὴν πρὸς τὸ καλὸν διάθεσιν καὶ τὴν τῶν φαύλων ἀποστροφήν· σοὶ δὲ φυσική τίς ἐστι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἡ οἰκείωσις καὶ πρὸς τὴν ἀνομίαν ἡ ἀλλοτρίωσις.

[3]) Constit. monast. c. 4. n. 4—5.

6. Die alles Uebernatürliche im Christenthum und damit das Christenthum selbst vernichtende Tendenz des Nestorianismus durchschaute, entlarvte und widerlegte am kräftigsten der heil. Cyrillus von Alexandrien. Wir müssen uns hier versagen, die Tiefe und Erhabenheit seines Lehrgebäudes gegenüber dem seichten und leeren Rationalismus des Nestorius in seinem ganzen Umfange zu zeichnen, nur was auf die Unsündlichkeit Christi Bezug hat, wollen wir kurz zur Darstellung bringen.

Cyrillus weist vor Allem darauf hin, wie im Nestorianismus die ganze Erlösung hinfällig wird. „Wie kann, frägt er, ein Körper Leben spenden, der nicht selbst dem Leben eigen ist? Wie kann das Blut Jesu uns reinigen von der Sünde, wenn es das Blut eines gewöhnlichen Menschen ist, der selbst unter der Sünde steht? Wie hat er die Sünde gerichtet im Fleische? Denn ein Mensch, dessen Natur gleich der unsrigen unter der Herrschaft der Sünde steht, kann die Sünde nicht richten."[1]) Wie der historische, so kann auch der eucharistische Christus uns nichts nützen, sein Fleisch kann uns nicht lebendig machen und nicht die Verderbtheit aus uns entfernen, wenn Nestorius Recht behält.[2])

Gleichwie nach der Anschauung des Nestorius Christus uns nicht von der Sünde erlösen kann, so ist auch, wie Cyrillus mit feinem Gefühle bemerkt, die eigene Sündefreiheit Christi im Nestorianismus

---

[1]) Quod unus sit Christ. p. 722—723: Τίνι τρόπῳ ζωοποιήσειεν ἂν τὸ σῶμα αὐτοῦ (Χριστοῦ), εἰ μή ἐστιν ἴδιον αὐτοῦ, ὅς ἐστι ζωή; πῶς τὸ αἷμα Ἰησοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτιάς, εἴπερ ἐστιν ἀνθρώπου κοινοῦ καὶ ὄντος ὑφ' ἁμαρτίαν; πῶς κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί; Οὐ γὰρ ἦν ἀνθρώπου κοινοῦ καὶ τυραννουμένην ἔχοντος μεθ' ἡμῶν ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας τὴν φύσιν, τὸ κατακρῖναι τὴν ἁμαρτίαν.

[2]) adv. Nestor. l. IV. c. 5. p. 109: Εἰ μὲν οὖν ἄνθρωπός τις ἰδικῶς καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον γέγονε καθ' ἡμᾶς ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, ἀνθρωποφαγία τὸ δρώμενον (sc. die heil. Communion) καὶ ἀνόνητος παντελῶς ἡ μέθεξις. Cf. ibid. c. 6. p. 115. Daß der Christus des Nestorianismus uns nicht erlösen kann, wird von Cyrill noch oft hervorgehoben, z. B. Quod unus sit Christ. p. 765. 766. adv. Nestor. l. III. c. 1. p. 64.; c. 2. p. 72. l. IV. c. 1. p. 123. Apolog. ad Theodoret. p. 246. de recta fide ad Theodos. n. 9. p. 7. n. 31. p. 28. de recta fide ad regin. n. 7. p. 45—46. ibid. p. 91—92. Besonders ist Cyrills ganze zweite Schrift ad reginas de recta fide p. 128—180 unter diesem Gesichtspunkte abgefaßt.

in hohem Grade gefährdet. Christus hat nach Nestorius auch für sich als Opfer sich dargebracht. Dann müßte er consequent auch gesündigt haben, schließt Cyrillus. „Denn hat er das Opfer dargebracht für uns und auch für sich, dann bedurfte er auch nothwendig desselben wie wir, die wir unter dem Joche der Sünde uns befinden." „Beschuldige ihn darum auch der Sünde, ruft er dem Nestorius zu; wenn er mit uns geopfert hat, so zeige, daß er auch mit uns gesündigt hat!"[1]) Christus soll erst allmählig zur Würde eines Hohenpriesters fortgeschritten sein. Darauf bemerkt Cyrillus: „Wenn er gemäß seiner Tugend vollkommen wird, so wird er es aus dem Unvollkommenen und mit der Zeit. Was aber unvollkommen ist in der Tugend, das unterliegt dem Gesetze des sittlich Mangelhaften und was diesem unterliegt, das unterliegt der Sünde. Wie steht aber dann geschrieben: Er hat keine Sünde gethan?"[2]) Hiemit hat Cyrillus den Nestorianismus an seiner empfindlichsten Stelle getroffen. Wenn der Christus des Nestorius uns nicht von der Sünde erlösen, wenn er für sich selbst kaum mehr unsündig, geschweige denn unsündlich sein kann, soll dann eine solche Anschauung, ganz abgesehen von allen andern Gründen, noch bestehen können? Nimmermehr, erwiedert Cyrill. Soll der Leib Christi in Wahrheit lebendigmachend sein, dann darf die Einigung keine bloß moralische, sondern muß eine physische und wahrhafte sein,[3]) soll Christus unsere Versöhnung sein, dann muß in ihm das Wort selbst Fleisch geworden sein und in seinem eigenen Blute uns erlöst

---

[1]) adv. Nest. l. III. c. 6. p. 92: Εἰ προσκεκόμικε τὴν θυσίαν ὑπέρ τε ἡμῶν αὐτῶν καὶ προσέτι καὶ ἑαυτοῦ, δεδέηταί που πάντως ἀναγκαίως αὐτῆς καθὰ καὶ ἡμεῖς οἱ ὑπὸ ζυγὸν ἁμαρτίας. Ἔλεγξον τοίνυν αὐτὸν περὶ ἁμαρτίας· εἰ τέθυκε δὲ μεθ' ἡμῶν δεῖξον συνημαρτηκότα. Cf. ibid. p. 87. (Eine ähnliche Ansicht widerlegt schon Epiphanius haer. 77. n. 6: Οὐδὲ ἥμαρτεν ὁ τὰς ἄλλων ἁμαρτίας λυτρούμενος Λόγος, ἵνα τραπεὶς εἰς σῶμα ἑαυτὸν ὑπὲρ ἑαυτοῦ θυσίαν προσενέγκῃ καὶ ἑαυτὸν λυτρώσηται).

[2]) Apol. c. Theodoret. pro XII capit. p. 235: Εἰ τελεῖται κατ' ἀρετὴν ἐξ ἀτελοῦς δηλονότι καὶ ἐν χρόνῳ γέγονε τέλειος· τὸ δὲ ἀτελὲς ἅπαν εἰς ἀρετὴν ὑπὸ μώμου γραφὴν· τὸ δὲ ὑπὸ μῶμον, ὑφ' ἁμαρτίαν.

[3]) de recta fide ad regin. p. 96: Ζωοποιὸν τὸ αὐτοῦ σῶμα· σῶμα γάρ ἐστι ζωῆς. Οὐκοῦν φυσικὴ μᾶλλον καὶ ἀληθὴς ἡ ἕνωσις ἡ πρὸς τὴν σάρκα τοῦ Λόγου καὶ οὐ καθά φασιν ἐξ ἀμαθίας τινὲς ὡς ἐν μόνοις πέπρακται προσώποις ἢ κατὰ φιλὴν εὐφημίαν καὶ θέλησιν ἤτοι συνάφειαν ἁπλῶς.

haben,[1]) soll Christus für sich selbst frei sein von Sünde, dann darf er nicht erst gemäß einem Fortschreiten die Würde des Hohenpriesters erlangt und nicht auch für sich selbst als Opfer sich dargebracht haben,[2]) mit einem Worte, soll Christus der absolut unsündliche Erlöser von der Sünde sein, dann muß die Einigung der Menschheit mit der Gottheit eine physische (wie er sie nennt) sein./

Auf diese physische Einigung nun gründet der heil. Cyrillus die Unsündlichkeit Christi und die Gewißheit unserer Erlösung in folgender Weise. „Der Sohn Gottes, schreibt er, ist geworden wie wir, d. h. vollkommener Mensch, damit er unsern irdischen Leib reinige von der hineingebrachten Verderbtheit und durch die Vereinigung mit ihm in der Menschwerdung sein eigenes Leben ihm einpflanze, und damit er, eine menschliche Seele sich zu eigen machend, sie darstelle erhaben über die Sünde, indem er die Festigkeit und Unwandelbarkeit seiner eigenen Natur ihr verlieh, gleichwie eine Wolle in Purpur getaucht wird. Weil das Fleisch des Herrn Fleisch wurde des Alles belebenden Logos, so überwand es die Herrschaft des Verderbens und des Todes. Und weil in gleicher Weise seine Seele dem eigen wurde, der die Uebertretung nicht kennt, so hat sie fürderhin einen festen und in allem Guten unveränderlichen Stand, der unvergleichbar kräftiger ist als die von Alters her über uns herrschende Sünde. Christus ist nemlich der erste und einzige, welcher keine Sünde gethan, und er ist gesetzt als Wurzel und Anfang derer, die zur Neuheit des Lebens im Geiste umgebildet werden und er leitet die Unverderbtheit des Leibes und die sichere (von der Sünde) unüberwindliche Macht der Gottheit durch Theilnahme und Gnade auf das ganze Menschengeschlecht über.“ [3])/

---

[1]) de recta fide ad regin. p. 97.

[2]) adv. Nest. l. III. c. 6. p. 93.

[3]) Die ganze Stelle findet sich in seinen Werken fast gleichlautend zweimal de incarn. Unigen. p. 691 sqq. und de recta fide ad Theodos. n. 20. Wegen ihrer Schönheit setzen wir sie ganz hieher: Καθ᾽ ἡμᾶς γέγονεν ὁ Μονογενής, τουτέστι τέλειος ἄνθρωπος, ἵνα τῆς μὲν ἐπεισάκτου φθορᾶς τὸ γηϊνὸν ἡμῶν ἀπαλλάξῃ σῶμα τῇ καθ᾽ ἕνωσιν οἰκονομίᾳ τὴν ἰδίαν αὐτῷ ζωὴν ἐνιείς, (de inc. Unig. lauten die Worte ... ἵνα ... οἰκονομίᾳ καταβεβηκὼς εἰς ταυτότητα κατὰ νόμον τῆς ζωῆς) ψυχὴν δὲ ἰδίαν τὴν ἀνθρωπίνην ποιούμενος ἁμαρτίας αὐτὴν ἀποφήνῃ κρείττονα, τῆς ἰδίας φύσεως τὸ πεπηγός τε καὶ ἄτρεπτον οἷάπερ ἐρίῳ βαφὴν (de inc. καθάπερ τινὰ βαφὴν) ἐγκαταχρώσας αὐτῇ ... ὥσπερ οὖν ἐπειδὴ γέγονε σὰρξ τοῦ ζωοποιοῦντος τὰ πάντα Λόγου τὸ φθορᾶς καὶ θανάτου ὑπερφέρεται (de inc. τὸ θανάτου καὶ

Die hier angegebenen Grundgedanken, in welchen Cyrillus gegenüber Nestorius die ganze dialektisch-dogmatische und soteriologisch-ethische Bedeutung der Unsündlichkeit Christi erfaßt, drückt der heil. Kirchenvater noch oftmals und in verschiedenen Wendungen aus. Als Gott, so schreibt er, wollte Christus das dem Tode und der Sünde unterworfene Fleisch darstellen erhaben über die Sünde und es zurückführen zur ursprünglichen Reinheit, indem er es als sein Eigenthum annahm.[1]) Er ist geworden wie wir, nur daß er nicht wie wir unter der Sünde stand, sondern die Uebertretung nicht kannte.[2]) So war er der zweite Adam, der erhaben ist über jede Sünde und darum auch einen neuen Anfang für unser Geschlecht gründen konnte.[3])

Somit erhält die Menschheit Christi aus ihrer physischen Vereinigung mit der Gottheit jene Kraft und jene Unwandelbarkeit, womit sie jede Sünde in sich und in uns überwinden kann. In dieser Verbindung gleicht sie der glühenden Kohle oder dem glühenden Eisen, das bei seiner Berührung uns frei macht von jeder Sünde,[4]) sie gleicht, wie schon angegeben, der in Purpur getauchten Wolle, sie gleicht der duftenden Lilie, welche den angenehmsten Wohlgeruch über die Erde verbreitet,[5]) sie gleicht dem Holze der Bundeslade, indem sie wie dieses durch das eingeschmolzene Gold, so durch die Kraft und den Glanz des innewohnenden Logos und durch die Natur und le-

---

φθορᾶς ὑπερθρώσκει) κράτος· κατὰ τὸν αὐτὸν οἶμαι τρόπον ἐπεὶ γέγονε ψυχὴ τοῦ πλημμελεῖν οὐκ εἰδότος ἐρηρεισμένην ἔχει λοιπὸν ἐφ᾽ ἅπασι τοῖς ἀγαθοῖς ἀμεταποίητον στάσιν καὶ τῆς πάλαι καθ᾽ ἡμῶν τυραννευούσης ἁμαρτίας ἀσυγκρίτως εὐσθενεστέραν. Πρῶτός τε γὰρ (καὶ μόνος fehlt de inc.) ἄνθρωπος ἐπὶ τῆς γῆς ὁ Χριστὸς οὐκ ἐποίησεν ἁμαρτίαν . . . ῥίζα δὲ ὥσπερ καὶ ἀπαρχὴ τεθειμένος τῶν εἰς καινότητα ξωῆς ἀναμορφουμένων ἐν πνεύματι καὶ τὴν τοῦ σώματος ἀφθαρσίαν καὶ τὸ τῆς θεότητος ἀσφαλὲς ἐρηρεισμένον ὡς ἐν μεθέξει καὶ κατὰ χάριν καὶ εἰς ἤδη τὸ ἀνθρώπινον παραπέμψει γένος.

[1]) Quod unus sit Chr. p. 718.

[2]) l. c. p. 744.

[3]) l. c. p. 756. cf. Glaphyr. in Levit. p. 349. in Is. 34, 23. p. 153. in Is. 7, 16. p. 122. in Joh. 7, 29. p. 472—473. adv. Anthropomorph. c. 23. p. 393. und öfter.

[4]) Schol. de incarn. Unig. c. 9. adv. Nest. l. II. p. 32. quod unus sit Christ. p. 777.

[5]) Schol. de incarn. c. 10.

bendigmachende Wirkung des heil. Geistes zur *ἀφθαρσία* die Macht erhält.[1])

7. Im Abendlande wies **Cassian** in seinen sieben Büchern über die Menschwerdung hin auf die Verwandtschaft des Nestorianismus mit dem Pelagianismus und zeigte, daß der aus Maria geborne Christus in der Einheit einer Person auch Gott sei, daß mithin keine bloße inhabitatio, sondern eine wirkliche incarnatio des göttlichen Logos stattgefunden habe. Dieses sei aber möglich, weil er unbefleckt ist geboren worden[2]) und zugleich sei damit ausgeschlossen, daß er erst allmählig durch seine Verdienste Gott geworden sei.[3])

8. **Kirchlicherseits** wurde der Nestorianismus bekanntlich verworfen auf dem Concil zu Ephesus 431. Zwar hat dieses Concil kein neues Symbolum aufgestellt, sondern nur das Nicänum wiederholt, allein indem es die zwölf Anathematismen Cyrills, sowie die von ihm gegebene Erklärung des Nicänums approbirte,[4]) hat es die Lehre Cyrills in ihren Fundamenten zu der seinigen gemacht gegenüber dem Nestorianismus. Für unseren gegenwärtigen Zweck sind aus den vom Ephesinum approbirten Schriften des Cyrillus wichtig eine Stelle im zweiten Briefe desselben an Nestorius, worin es heißt, das Wort Gottes sei Mensch geworden nicht nach bloßem Willen oder Wohlgefallen auch nicht durch bloße (gnädige) Annahme einer Person;[5]) ferner ist wichtig der zehnte Anathematismus Cyrills und seine Erklärung im dritten Briefe an Nestorius. In ersterem[6]) wird die ganze Lehre des Nestorius über die hohenpriesterliche Würde Christi verworfen, es wird der mit dem Anathem belegt, welcher nicht den mensch-

---

[1]) Schol. de incarn. c. 10. Besonders de adoratione in Spir. et verit. l. IX. p. 293: Ἄσηπτα μὲν ἦν αὐτῆς τὰ ξύλα χρυσῷ δὲ τῷ καθαρῷ καὶ δοκιμωτάτῳ κατεκαλλύνετο, ἔσωθέν τε καὶ ἔξωθεν. Ἄφθαρτον γὰρ τὸ σῶμα χριστοῦ καθάπερ τινὶ χρισῷ τῇ τοῦ ἐνοικοῦντος Λόγου δυνάμει καὶ λαμπρότητι καὶ τῇ τοῦ ἁγίου πνεύματος φύσει καὶ ἐνεργείᾳ ζωοποιῷ πρὸς ἀφθαρσίαν διακρατούμενον.

[2]) de incarn. l. II. c. 2.

[3]) l. c. c. 6—7. Cf. l. V.

[4]) Vergl. über die Approbation der Anathematismen und Briefe Cyrills auf dem Ephesinum **Hefele**, Conciliengeschichte. 2. Aufl. 2. Bd. (S. 184 u. 185. Anm. 3.)

[5]) epist. ad Nestor. II. p. 23: Ὁ Λόγος γέγονεν ἄνθρωπος οὐ κατὰ θέλησιν μόνην ἢ εὐδοκίαν, ἀλλ᾽ οὐδὲ ὡς ἐν προσλήψει προσώπου μόνου.

[6]) bei Denzinger n. 88.

gewordenen Logos Gottes selbst als Hohenpriester bezeichne, sondern einen Andern neben ihm, ferner derjenige, welcher behauptet, daß Christus auch für sich als Opfer sich dargebracht habe. Dem gegenüber wird die Lehre Cyrills im genannten Schreiben approbirt, daß nemlich Christus keines Opfers für sich bedurfte, da er ja als Gott erhaben war über jegliche Sünde. Denn wenn auch Alle gesündigt haben und der Herrlichkeit Gottes beraubt sind, so doch nicht Christus.[1]

9. Mit dem Nestorianismus sind natürlich auch indirekt alle innerlich ihm verwandten Richtungen abgewiesen, so die des Origenes und die der antiochenischen Schule, soweit sie dasselbe lehrten wie Nestorius. Allein mit dem Concil von Ephesus waren diese Richtungen nicht auf einmal beseitigt, sondern sie lebten noch fort und gaben Veranlassung, daß man das christologische Problem von jetzt an mit noch mehr Hitze und Leidenschaft zu lösen versuchte. Wir können die ganze Geschichte dieser Lösungsversuche hier nicht näher darstellen,[2] sondern müssen uns begnügen, die direkte und ausdrückliche Verwerfung aller mit dem Nestorianismus zusammenhängenden Richtungen noch kurz zu berühren. Es geschah dieselbe zunächst auf dem fünften allgemeinen Concil durch die Verwerfung der bekannten drei Capitel. Das erste dieser Capitel sind die Person und die Schriften des Theodor von Mopsueste, deren Grundgedanken wir oben dargelegt haben, soweit es hier nothwendig ist. Ferner wurden verworfen die Schriften des Theodoret gegen Cyrillus und zu Gunsten des Nestorius, endlich der Brief des Ibas an Maris. Wichtig für unsern Zweck ist besonders, daß auch folgende Sätze des Theodoret verworfen wurden: „Wer ist derjenige, welcher (nach Hebr. 5, 7—10) vollendet wurde durch Anstrengungen in der Tugend und nicht von Natur aus vollkommen war? Wer ist derjenige, welcher in der Versuchung den Gehorsam lernte und diesen vor

[1]) epist. III. ad Nestor. p. 74: Ποίας ἐδεήθη προσφορᾶς ἢ θυσίας ὑπὲρ ἑαυτοῦ κρείττων ἁπάσης ὑπάρχων ἁμαρτίας ὡς θεός; Εἰ γὰρ πάντες ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, καθὸ γεγόναμεν ἡμεῖς ἕτοιμοι πρὸς παραφορὰν καὶ κατηρρώστησεν ἡ ἀνθρώπου φύσις τὴν ἁμαρτίαν, αὐτὸς δὲ οὐχ οὕτω. Der von Cyrillus oft gebrauchte Ausdruck κρείττων ἁμαρτίας ὡς θεός erscheint somit als kirchlich approbirt.

[2]) Vgl. bes. Leont. Byzant. adv. Nestorian. et Eutychian. ll. III.

der Versuchung nicht kannte? Wer ist derjenige, welcher in aller Ehrfurcht lebte und mit starkem Geschrei und Thränen Bitten darbrachte, der sich selbst nicht retten konnte, sondern zu dem flehte, der es vermochte, der um Befreiung vom Tode bat?“ [1])

Unter den vom 5. Concil aufgestellten Canones haben hier noch besondere Wichtigkeit der vierte, in welchem alle verschiedenen Formulirungen der hypostatischen Union von Seiten der Nestorianer und Antiochener verworfen werden,[2]) und der zwölfte, in welchem die ganze oben dargestellte Anschauung Theodors von der allmähligen Entwicklung Jesu aus dem Stande der Wandelbarkeit in den Stand der Unwandelbarkeit und Unsündlichkeit abgewiesen wird.[3])

10. Fassen wir diese verschiedenen kirchlichen Bestimmungen auf in ihrer Veranlassung und ihrer Genesis, so ist durch sie ausgeschlossen jede geistig-ethische Entwicklung Christi in dem Sinne, daß er erst durch seine Tugend und sein Verdienst vollkommen und unsündlich geworden wäre, so daß somit in ethischer Beziehung nicht von verschiedenen Ständen in Christo die Rede sein kann. Was er in dieser Hinsicht ist, das ist er von Anfang an und nothwendig, und zwar deßhalb, weil seine Menschheit nicht bloß moralisch, sondern physisch oder hypostatisch mit der Gottheit verbunden ist. Dieses ist der Grundgedanke, der sich hindurchzieht durch die kirchlichen Kämpfe gegen jede nestorianische Richtung./

Die nestorianische und antiochenische Richtung verkennt gleich dem Apollinarismus das Fundamentalverhältniß des menschlichen Geistes zu Gott. Zwar ist ihr der menschliche Geist nicht radikal böse, wohl aber in sittlicher Beziehung wenigstens bis zu einem gewissen Grade nothwendig indifferent und in ontologischer Beziehung gleich dem Apollinarismus nothwendig selbständig und für sich seiend, also nothwendig Person. Somit ist auch im Ne-

---

[1]) Reprehensio XII anathemat. Cyrill. (bei Cyrill. Apol. c. Theodoret. p 230): Τίς ὁ πόνοις ἀρετῆς τελειωθεὶς καὶ μὴ φύσει τέλειος ὑπάρχων; Τίς ὁ πείρᾳ μαθὼν τὴν ὑπακοὴν καὶ ταύτην ἀγνοῶν πρὸ τῆς πείρας; κτλ. Verworfen wurden diese Sätze des Theodoret auf der fünften Collation des 5. Concils. Cf. Mansi tom. IX. p. 290 sqq.

[2]) Denzinger n. 175.

[3]) Denzinger n. 183.

storianismus der menschliche Geist potenziell ein zweiter, zwar nicht böser, wohl aber bis zu einem gewissen Punkte nothwendig sittlich indifferenter Gott, der vollendet gut nur sein kann durch eigene That. Darin liegt der Abfall des Nestorianismus vom reinen Theismus, und darum ist ihm in erster Linie keine hypostatische Union mehr möglich, und in zweiter Linie ist ihm die sittliche Vollendung Christi nicht etwas von Anfang an absolut Gegebenes, sondern nothwendig etwas erst durch eigene Tugend Erworbenes. Die Kirchenlehre hält daran fest, daß der menschliche Geist sich Gott gegenüber nicht nothwendig als selbständiges Princip seiner Thätigkeiten verhalte, also in hypostatischer Weise von ihm angenommen und in ethischer Beziehung mit absoluter Vollendung und vollkommener Unsündlichkeit ausgestattet werden könne und in Christo wirklich damit ausgestattet worden sei.

3. Die Unsündlichkeit Christi gegenüber den Pelagianern.

1. Schon vor dem Auftreten des Nestorius im Oriente waren im Abendlande die Pelagianer zu einem ähnlichen Resultate in der Christologie gekommen, wie die antiochenische Schule. Wenn nun auch zwischen beiden kein historischer und ursächlicher Zusammenhang herrscht, so doch gewiß ein innerer und dialektischer.[1]) Es war die Anwendung desselben falschen Princips nur von verschiedenen Seiten des christlichen Lehrinhaltes her, welches auf dem Gebiete der Christologie sachlich zum gleichen Resultate führte, in welchem nur die formelle Verschiedenheit der orientalischen und occidentalischen Auffassungsweise überhaupt einen gewissen Unterschied begründet.

Die Pelagianer leugneten vor Allem die Erbsünde und überhaupt die allgemeine Herrschaft der Sünde und lehrten, jeder

---

[1]) Auf diesen Zusammenhang weist hin Marius Mercator (lib. Subnot. in verba Juliani, praef. ed. Garnier: Quaestio contra catholicam fidem apud nonnullos Syrorum et praecipue in Cilicia a Theodoro quondam episcopo oppidi Mopsuestini jam dudum mota), und Cassian (de incarn. l. V. c. 1: Haeresim illam [Nestorii] Pelagianae haereseos discipulam atque imitatricem). Vgl. die Dissertationen des Garnier (bes. die erste) zu Marius Mercator, ferner Wörter, der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre, Freiburg 1874. S. 109 ff.

Mensch könne aus und durch sich sündlos sein.[1]) Auf diese Weise bedurfte es eigentlich keiner Erlösung und keines Erlösers mehr, weßhalb denn auch im Pelagianismus das Werk Christi, des Erlösers, dahin formulirt wird, daß es in einem Vorbild und Beispiel für uns bestanden habe.[2])

Nach dieser Auffassung von dem Werke des Erlösers richtete sich auch die Auffassung seiner Person. Gerade hierin aber tritt der flache Rationalismus der Pelagianer so recht erschreckend hervor, indem sie Christum sich vorstellen als bloßen, uns vollkommen gleichen Menschen, der in rein menschlicher, wenn auch ideal vollkommener Weise sich ethisch entwickelt habe. So berichtet Cassian, daß nach den Pelagianern der bloße Mensch Christus ohne alle Befleckung von der Sünde gelebt habe, und daß er um dieses seines Lebenswandels willen verdiente, daß er zur Ehre und Macht Gottes gelangte. Die Gottheit habe er nicht von Natur aus an sich gehabt, sondern als Lohn seiner Arbeiten und Leiden verdient.[3]) Den gleichen Vorwurf macht der heil. Augustinus namentlich dem Pelagianer Julian von Eclanum, nach welchem Christus in rein menschlicher, wenn auch sündeloser Weise sich entwickelte,[4]) ja seiner Natur nach uns nicht unähnlich sein kann, wenn er uns ein Beispiel geben

---

[1]) Cassian. de incarn. l. I. c. 3: Eo progressi sunt, ut assererent homines si velint sine peccato esse posse. Das Gleiche berichten Marius Mercator (in libr. Subnot. praef. n. 5), Hieronymus (epist. ad Ctesiph. c. 2), Augustinus (haer. 88).

[2]) Cassian. l. c. Dicunt, non ad praestandam humano generi redemptionem, sed ad praebenda bonorum actuum exempla venisse. Die Fragmente aus Pelagius, Julian, Rufinus (auch Theodor v. Mopsueste) siehe bei Mar. Mercator. cf. Garnier, dissert. VII. c. 5. §. I. in I. part. opp. M. Mercat. auch August. de grat. Christ. c. 2. 35. 37. 38. de nat. et grat. c. 39.

[3]) l. c. c. 2: Solitarium hominem D. N. J. Ch. natum esse blasphemans, hoc quod ad dei postea honorem potestatemque pervenit, humani meriti non divinae asseruit fuisse naturae, ac per hoc eum divinitatem ipsam non ex proprietate unitae sibi divinitatis semper habuisse, sed postea pro praemio laboris passionisque meruisse.

[4]) Op. imperf. c. Julian. l. I. n. 138. l. IV. n. 84: Siccine vos contra dei gratiam defensio liberi arbitrii praecipites agit, ut etiam ipsum mediatorem ut esset dei filius unicus voluntate sua meruisse dicatis. Cf. c. duas epist. Pelag. l. IV. c. 2.

soll.[1]) Eben daraus, daß Christus frei gelebt habe von Sünde, glaubten die Pelagianer den Schluß ziehen zu dürfen, daß auch jeder Mensch sündlos leben könne und wenn die Katholiken letzteres leugneten, so machten sie ihnen den Vorwurf, daß nach ihnen auch Christus nicht frei gewesen sei von Sünde.[2]) Ihr excessiver Rationalismus in der Anthropologie trieb sie also consequent zu einem ebenso excessiven Rationalismus in der Christologie und umgekehrt. In vollständiger Leugnung alles Uebernatürlichen sahen sie auch in Christo ein rein natürliches Wesen und weil alles, was der Mensch sittlich Gutes an sich hat, nur sein eigenes Verdienst sein kann, so konnte es auch nur das eigene Verdienst des Menschen Christus sein, wenn er Sohn Gottes war. So kommt der Pelagianismus in der Christologie von einer andern, nemlich der anthropologischen Seite her zum gleichen Resultate wie die Antiochener, ja er steht noch viel tiefer als Theodor und selbst Nestorius, welche die Gottheit schon von Anfang an, wenn auch noch unvollkommen, mit Christus verbunden sein lassen. In der Frage von der Unsündlichkeit Christi trifft er aber insoferne mit ihnen zusammen, als auch nach ihm in der sittlichen Vollkommenheit Christi zwei Stände unterschieden werden müssen, ein Stand der anfänglichen Indifferenz und ein Stand der schließlichen Vollendung, ferner insoferne, als die Freiheit Christi von der Sünde auch ihm des Menschen Christus eigene That ist und keinerlei innere Nothwendigkeit, sondern nur

---

[1]) c. Jul. l. V. n. 57: Non potuit, inquis (Juliane), exemplum dare natura dissimilis. Cf. op. imperf. l. IV. n. 86. 87. 89.

[2]) Julian von Eclanum wirft den Katholiken vor (in seinem libellus fidei pars I. n. 8. bei Garnier, in I. part. opp. Mar. Mercat. dissert. V.), Christus sei nach ihnen getauft worden sui causa peccati. Cölestius macht den Vorwurf (bei Augustin. c. duas epist. Pelag. l. I. c. 12. n. 25), Christum et a peccatis liberum non fuisse sed carnis necessitate mentitum et aliis maculatum fuisse delictis. Cf. August. l. c. l. III. c. 6. n. 16. Auch Theodor von Mopsueste soll nach Photius (Cod. 177) in seinem wahrscheinlich gegen Augustin geschriebenen Buche adv. asserentes hominem peccare natura non voluntate den Katholiken vorgeworfen haben, daß sie lehren: Ne Christum quidem deum (assumpta nimirum peccatis infecta natura) sceleris purum esse. Vgl. die Fragmente aus seiner Schrift contra defensores peccati originalis (Migne, ser. gr. tom. 66. p. 1010. n. 9).

eine äußere, man kann sagen zufällige Erscheinung, die ebensogut in jedem von uns auftreten könnte, ja sogar sollte.

2. Dem Pelagianismus gegenüber war in erster Linie die Thatsache der Erbsünde zu betonen. Daraus ging von selbst die Nothwendigkeit eines anderen Erlösers hervor, als die Pelagianer sich ihn vorstellten. Es war dann genauer zu bestimmen, wie dieser Erlöser beschaffen sein müsse im Verhältnisse zu den übrigen Menschen und hier war zu zeigen, daß er nicht gleich uns der Sünde unterliege, ja derselben unfähig sei.

Schon der heil. Hieronymus, der mit allem Eifer gegen die pelagianische Lehre von der Möglichkeit eines sündlosen Lebens ohne besondere Gnade Gottes auftritt,[1]) weist darauf hin, daß absolute Sündenfreiheit nur Christo zukomme und daß er gerade hierin sich wesentlich von uns unterscheide.[2])

3. Insbesondere aber war der heil. Augustin berufen, das Geheimnißvolle und Uebernatürliche des Christenthums gegenüber dem flachen Pelagianismus zu vertheidigen. In Betreff der Christologie, womit wir es hier allein zu thun haben, bemerkt Augustinus, daß Christus die Gnade der Union keineswegs verdient habe und sie auch nicht habe verdienen können, weil er ja von Anfang an persönlich mit Gott vereinigt war.[3]) Eben deßwegen ist Christus das glänzendste Beispiel der Prädestination, weil seine Menschheit ohne alles Verdienst mit dem Sohne Gottes zur Einheit einer Person verbunden worden ist.[4]) Diese Sätze spricht Augustinus zu-

---

[1]) Epist. (133.) ad Ctesiph. dialog. c. Pelag. ll. III.

[2]) Ep. ad Ctesiph. n. 8: De illo (Domino) scriptum est quasi proprium: Peccatum non fecit etc. Si hoc et mihi cum Christo commune est, quid ille habuit proprium?

[3]) Op. imperf. c. Jul. l. I. n. 138: Neque audebis eum dicere praecedentibus operum meritis filium dei factum ab initio, id est a virginis utero ... quod ipse homo numquam ita fuit homo, ut non esset unigenitus dei filius propter unigenitum Verbum. Neque enim ut hoc esset, morum suorum de propria voluntate venientium meritis comparavit. Cf. ibid. n. 140.

[4]) De praedest. Sanct. c. 15. n. 30: Est praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae ipse salvator, ipse mediator dei et hominum homo Christus Jesus; qui ut hoc esset, quibus tandem suis vel operum vel fidei praecedentibus meritis natura humana, quae in illo est, compa-

nächst aus, um an dem Beispiele Christi die pelagianische Rechtfertigungslehre zu widerlegen. Es ist aber damit zugleich auch die pelagianische Auffassung von einer erst allmähligen sittlichen Entwicklung und Vergöttlichung Christi abgewiesen. Christus ist von Anfang an so in sich vollendet, daß er die höchste aller Gnaden, die Einigung mit dem Sohne Gottes selbst besitzt. Aus diesem Grunde besitzt aber Christus auch die höchste sittliche Vollkommenheit von Anfang an und hat darum nicht etwa bloß ohne Befleckung von der Sünde gelebt, er war von Anfang an unfähig zu sündigen.

Die Annahme der menschlichen Natur war eben nach dem hl. Augustinus derart, daß diese Natur keine Bewegung eines bösen Willens in sich zuließ.[1]) Denn schon in ihrem Ursprunge ward die menschliche Natur Christi mit dem Worte Gottes zu einer solchen Einheit der Person verbunden, daß der Menschensohn auch Gottessohn und der Gottessohn auch Menschensohn war, und darum ward in der Annahme der menschlichen Natur eine solche Gnade, welche keine Sünde zulassen konnte, gewissermassen natürlich.[2])

In dieser Unfähigkeit zu sündigen liegt nach Augustin ein wesentlicher Unterschied zwischen Christus und Adam und überhaupt den Menschen. Adam wurde besiegt, weil er ein Mensch war, in seinem Stolze aber Gott gleich sein wollte. Christus siegte, weil er Mensch und Gott zugleich war und weil den aus Maria geborenen Menschen Gott in seiner Herablassung nicht bloß wie die übrigen Heiligen leitete und führte, sondern ihn (persönlich an sich) trug.[3])

---

ravit? de dono perseverant c. 24. n. 67: Nullum est illustrius praedestinationis exemplum quam ipse Jesus. Cf. de peccat. mer. et rem. l. II. c. 17. n. 27.

[1]) De corrept. et grat. c. 11. n. 30: Susceptio talis fuit, ut natura hominis a deo ita suscepta nullum in se motum malae voluntatis admitteret.

[2]) Enchirid. c. 40: Christus homo in ipso exordio naturae suae, quo esse coepit Verbo dei copulatus est in tantam personae unitatem, ut idem ipse esset filius dei qui filius hominis et filius hominis qui filius dei ac sic in naturae humanae susceptione fieret quodammodo ipsa gratia illi homini naturalis, quae nullum peccatum possit admittere.

[3]) De trin. l. XIII. c. 18: Qui victus est, homo tantum erat et ideo victus est, quia superbe deus esse cupiebat. Qui autem vicit et homo erat et deus, et ideo sic vicit natus ex virgine, quia deus humiliter non quomodo alios sanctos regebat illum hominem sed gerebat. Cf. Enchirid. c. 36. c. sermon. Arian. c. 7. de peccat. merit. et remiss. l. II. c. 11. et passim.

4. Aus den angeführten Stellen sehen wir schon die volle Uebereinstimmung des hl. Augustinus mit den Orientalen in der Lehre von der Unsündlichkeit Christi, wobei höchstens die den Abendländern eigenthümliche Behandlung der christlichen Wahrheiten im Verhältniß zu den griechischen Vätern einen gewissen formellen Unterschied begründet. In Folge dieser eigenthümlichen Behandlung und veranlaßt durch den Pelagianismus tritt aber bei ihm ein Punkt ganz speziell hervor, nämlich die Lehre von der Erbsündefreiheit Christi. Indem die Pelagianer die Erbsünde überhaupt läugneten, war es ihnen leicht, sie auch von Christo auszuschließen. Indem aber Augustinus eine solche für alle Menschen behauptete, trat an ihn die Frage heran, ob und warum Christus von ihr frei blieb und dieß umsomehr, als eben die Pelagianer den Katholiken den Vorwurf machten, daß nach ihnen auch Christus nicht frei sei von der Erbsünde. Da im Streite des hl. Augustinus mit den Pelagianern die Lehre von der Erbsündefreiheit Christi ihre formelle Ausbildung erhielt, so wollen wir hier die gesammte Lehre der Väter über diesen Punkt kurz zusammenstellen.

5. Vor Augustin war der Begriff der Erbsünde im Unterschiede von der persönlichen noch nicht genau fixirt und eben deßwegen ward auch die Sündenfreiheit Christi speziell als Freiheit von der Erbsünde nicht besonders hervorgehoben. So kommt es, daß namentlich in vielen Stellen der griechischen Väter es unbestimmt ist, ob sie die Freiheit Christi von der persönlichen Sünde oder von der Erbsünde oder von der bösen Begierlichkeit des Fleisches bezeichnen wollen. In einer doppelten Form sprechen aber auch die älteren und besonders die griechischen Väter den Gedanken aus, den wir mit Erbsündefreiheit Christi bezeichnen. Sie betonen einmal besonders mit Rücksicht auf Luc. 1, 35; Matth. 1, 20; auch I. Petr. 1, 19; Rom. 8, 3 gegenüber dem Doketismus und Manichäismus und den hievon infizirten Häresien, daß Christi Geburt ohne Makel, Christi Fleisch ohne Sünde sei, weil es vom hl. Geiste empfangen und in wunderbarer Weise von einer Jungfrau geboren sei. Sie betonen ferner besonders mit Rücksicht auf I. Cor. 15, 45. 47, gegenüber den Leugnern seiner Gottheit oder der hypostatischen Union, daß Christus der zweite Adam sei, welcher zwar vom ersten Adam abstamme, aber als Gott

nicht die Sünde des ersten Adam an sich hatte, sondern aus dem Menschengeschlechte die Sünde entfernen und einen neuen Grund und Anfang für dasselbe legen sollte.

6. Schon Hippolytus bemerkt, daß der göttliche Logos ein heiliges Fleisch angenommen habe aus der hl. Jungfrau.[1]) In der oben angeführten Stelle aus Tertullian ist neben der Sündefreiheit Christi im Allgemeinen auch ein spezielles Zeugniß für seine Erbsündefreiheit enthalten.[2]) Origenes lehrt trotz seiner sonstigen Anschauung von der Erbsünde, jeder Mensch werde befleckt in Vater und Mutter, unser Herr Jesus Christus sei allein rein eingetreten in dieses Geschlecht. Er sei nicht befleckt worden in seiner Mutter, weil er eingetreten in einen jungfräulichen Leib, aber auch nicht in seinem Vater, denn Joseph leistete bei seiner Zeugung keinerlei aktive Mitwirkung.[3]) Lactantius führt aus, wie Christus in der ersten geistigen Geburt von Gott allein gezeugt ein hl. Geist (Spiritus = Πνεῦμα) wurde, so sollte er in der zweiten Geburt ein hl. Leib sein, auf daß durch ihn das Fleisch, welches der Sünde unterworfen war, vom Untergange befreit würde.[4]) Hilarius weist darauf hin, daß Christus in Folge seines einzigartigen Ursprungs nicht empfangen wurde in der Sünde und nicht geboren wurde im Verderbniß der menschlichen Empfängniß.[5]) Makarius von Aegypten vergleicht die Menschheit Christi mit der ehernen Schlange in der Wüste. Wie Moses hier ein neues Werk schuf, so schuf sich auch der Herr ein neues Werk aus Maria der Jungfrau und zog es an.[6]) Nach Cyrillus von Jerusalem ist

---

[1]) De Christ. et antichrist. n. 4: Ἐνεδύσατο τὴν ἁγίαν σάρκα ἐκ τῆς ἁγίας Παρθένου.

[2]) De carne Christi c. 16—17. Vgl. oben S. 61. Anm. 1.

[3]) In Lev. hom. XII. n. 4: Omnis homo in patre et matre pollutus est, solus vero Jesus Dominus meus in hanc generationem mundus ingressus est. In matre non est pollutus, ingressus est enim corpus incontaminatum (Sap. 8, 20). Non est ergo contaminatus in matre, sed ne in patre quidem. Nihil enim Joseph in generatione ejus praeter ministerium praestitit et affectum.

[4]) Epitom. institut. c. 43.

[5]) De trin. l. X. n. 25: Habuit corpus, sed originis suae proprium; neque ex vitiis humanae conceptionis existens sed in formam corporis nostri virtutis suae potestate subsistens ... homo natus non vitiis humanae conceptionis est natus.

[6]) Homil. XI. n. 9.

rein und unbefleckt die Geburt Christi. Denn wo der hl. Geist wirkt, da ist hinweggenommen jede Befleckung, und darum ist unbefleckt die Geburt des Eingebornen im Fleische aus der hl. Jungfrau.[1]) Sehr schön singt der hl. Gregor von Nazianz: Als Gott ist er gegangen durch eine reine Mutter, er ist nicht selbst im Mutterschoße befleckt worden, sondern hat vielmehr diesen gereinigt.[2]) Auch Proklus (der allerdings erst nach Augustinus fällt) führt in seiner Rede gegen Nestorius durch, daß der, welcher den Mutterleib bewohnt, nicht befleckt wurde, die Mutter sei eben Jungfrau geblieben, und darin liege das Wunderbare seiner Geburt.[3]) Unter den Lateinern sind noch besonders hervorzuheben Optatus von Mileve uud Ambrosius. Ersterer bemerkt, daß das vom hl. Geiste empfangene Fleisch Christi nicht gleich den andern zur Nachlassung der Sünden getauft werden konnte, weil es offenbar keine Sünde begangen hatte.[4]) Ambrosius lehrt unter allen vorauguſtinischen Vätern am bestimmtesten über die Erbsündefreiheit Christi, weßhalb sich auch Augustinus wiederholt auf ihn beruft.[5]) Er betont, daß Christus nicht von einem Manne, sondern vom hl. Geiste empfangen worden sei, daß er allein unter allen vom Weibe Geborenen ganz heilig gewesen, indem er die Befleckung der irdischen Verderbniß durch die Neuheit seiner unbefleckten Geburt nicht erfuhr, sondern mit himmlischer Majestät sie vertrieb.[6]) So unter-

---

[1]) Catech. XII. n. 32. (und ebenso Cat. XIX. n. 6): Ἄχραντος καὶ ἀρρύπαρος ἡ γέννησις. Ὅπου γὰρ πνεῖ πνεῦμα ἅγιον, ἐκεῖ περιῄρηται πᾶς μολυσμός· ἀρρύπαρος ἡ ἔνσαρκος γέννησις τοῦ Μονογενοῦς ἐκ τῆς παρθένου.

[2]) Carmin. l. II. sect. I. carm. 7. v. 227—228: Ὡς ῥα θεὸς καθαρῆς διὰ μητρὸς ὁδεύσας οὔτ' αὐτὸς σπλάγχνοισι φορύξατο καὶ τὰ καθῆρεν. Cf. orat. XXXVIII. n. 13. XLV. (al. XLII.) n. 9.

[3]) Orat. I. c. 2: Οὐκ ἐμολύνθη οἰκήσας μήτραν ἥνπερ αὐτὸς ἀνυβρίστως ἐδημιούργησεν. Cf. ibid. c. 10. Es können von den Griechen noch angeführt werden Greg. Nyss. orat. catechet. n. 13. in Verbindung mit de virginit. c. 12. Athanas. de incarn. n. 17. 18. Euseb. Demonstr. evang. l. IV. c. 13. p. 288. Cyrill. Alex. in Luc. 2, 8. p. 125. u. A.

[4]) De schismat. Donatist. l. I. n. 8: Ejus caro de Spiritu Sancto concepta inter alios non potuit in remissam peccatorum tingi, quae nullum videbatur admisisse peccatum.

[5]) z. B. op. imperf. c. Jul. l. I. n. 66. l. IV. n. 121.

[6]) In Luc. 2, 23: Non virilis coitus vulvae virginalis secreta reseravit, sed immaculatum semen inviolabili utero Spiritus Sanctus infudit; solus enim per omnia ex natis de femina sanctus Dominus Jesus, qui terrenae

schied sich das Fleisch des Herrn von dem unsrigen dadurch, daß es schon im Mutterleibe geheiligt war und ohne Sünde geboren wurde. Der Ursache nach war es dem unsrigen ähnlich, aber nicht der sündhaften Wesensbeschaffenheit nach. Der Sünde war der Leib des Herrn nicht unterworfen, das Fleisch des Herrn wurde eben vom hl. Geiste gereinigt, daß es in einem solchen Leibe geboren wurde, wie der des Adam vor der Sünde war.[1])

Den von Ambrosius hier geltend gemachten Gedanken, daß der Leib Christi in seiner sündenreinen Beschaffenheit dem Leibe Adams vor der Sünde glich, drücken besonders die griechischen Väter in der Form aus, daß sie sagen: Christus ist der zweite Adam, welcher zwar aus dem Geschlechte des ersten Adam stammt, aber nicht die Uebertretung des ersten Adam an sich hatte, sie vielmehr sühnte und um seiner Gottheit willen sühnen konnte. Wir begnügen uns, einige Zeugnisse jener Väter anzuführen, welche als Typen orientalischer Auffassung gegenüber den Lateinern gelten können. Es sind das Athanasius und Cyrillus von Alexandrien. Nach Athanasius ward der Herr Menschensohn, Sohn des Einen Stammvaters Adam, wiewohl nicht aus dem Samen eines Mannes, sondern aus dem hl. Geiste geboren; darum ist aber sein Leib in der Macht und Natur des göttlichen Geistes und kann er die Menschen durch seinen neuen Ursprung und seine wunderbare Geburt zurückbringen zum ursprünglichen Stande der Freiheit.[2]) Cyrillus von Alexandrien stellt Christum hin als zweiten Adam, durch welchen das Menschengeschlecht zu einem neuen

contagia corruptelae immaculati partus novitate non senserit et coelesti majestate depulerit.

[1]) In Rom. 8, 3: Haec est similitudo carnis, quia quamvis eadem caro sit, quae est nostra, non tamen ita facta in utero est et nata sicut et caro nostra. Est enim sanctificata in utero et nata sine peccato ... In causa similis est, non in qualitate peccati substantiae ... expiata est enim a Spiritu Sancto caro domini ut in tali corpore nasceretur, quale fuit Adae ante peccatum.

[2]) c. Apoll. l. I. n. 8: Ἐπὶ γῆς γέγονεν υἱὸς ἀνθρώπου, καίτοι οὐκ ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς ἀλλ᾽ ἐκ πνεύματος ἁγίου ... τὸ σῶμα ἐν ἐξουσίᾳ καὶ φύσει πνεύματος. ibid. l. II. n. 6: Ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ταύτην (sc. τὴν ἐλευθερίαν) ἐν τῇ ἰδίᾳ φύσει καταστήσασθαι ἐκ νέας ἀρχῆς καὶ γενέσεως θαυμαστῆς. cf. ibid. l. I. n. 15. l. II. n. 10.

Anfang zurückkehrt,[1]) der die menschliche Natur zuerst an sich befreite von der Schuld der Uebertretung des ersten Adam, weil er als Gott erhaben ist über die Sünde,[2]) der als zweiter heiliger und fester Anfang unseres Geschlechtes die menschliche Natur befreien konnte von der Strafe und das Wohlgefallen des Vaters auf sie herabzurufen im Stande war.[3])

Diese und ähnliche Stellen, in welchen Christus erscheint als zweiter Adam und als Grund und Anfang eines neuen wieder geheiligten Menschengeschlechtes ergänzen in gewisser Weise die zuerst angeführten von der sündenreinen Geburt Christi. Dort ist zunächst betont, daß Christi Geburt rein ist von dem Sündenschmutz der sonstigen Geburten und zwar deßhalb, weil sie durch die Wirkung des hl. Geistes aus dem Schooße einer reinen Jungfrau geschah. Hier wird betont, woher die Sünde in unserem Geschlechte komme, nemlich von der Uebertretung Adams, und es wird diese Sünde von Christus ausgeschlossen, als mit seiner Gottheit und seiner Erlöserwürde im Widerspruch stehend. Beides zusammen ergibt, daß die Gottheit und Erlöserwürde Christi eine von der Erbsünde freie, darum außergewöhnliche und wunderbare Geburt für ihn nothwendig machten, die nicht durch Mannessamen, sondern durch den hl. Geist im Schooße einer Jungfrau bewirkt wurde. Somit erscheint die wunderbare Geburt Christi als nächster und formeller Grund seiner Erbsündefreiheit, sie ist aber selbst wieder bedingt durch die Gottheit und Erlöserwürde des Gebornen. /

7. Wie wir sehen, waren um die Zeit des hl. Augustinus (von den angeführten Vätern fallen nur Proklus und Cyrillus von

---

[1]) In Joh. 7, 39. p. 473: Ἐν τῷ δευτέρῳ (Ἀδὰμ) τοῦτ᾽ ἔστι τῷ Χριστῷ πρὸς ἀρχὴν ἐπάνεισι δευτέραν ἀνασκευαζόμενον πρὸς καινότητα ζωῆς καὶ εἰς τὴν τῆς ἀφθαρίας ἀπαναδρομήν (τὸ γένος ἀνθρώπων).

[2]) Adv. Nestor. l. III. p. 93: Ἔσχατος Ἀδὰμ οὐ τὰ τοῦ πρώτου νοσεῖν ἀνεχόμενος, ἀπαλλάτων δὲ μᾶλλον ὡς ἐν ἑαυτῷ τε καὶ πρώτῳ τὴν ἀνθρώπου φύσιν τῶν ἐκ παραβάσεως ἀρχαίας ἐκείνης αἰτιαμάτων ... κρείττων ἁμαρτίας ὑπάρχων ὡς θεός.

[3]) Quod unus sit Chr. p. 756: Ἐχρῆν ἀναγκαίως τὸν δεύτερον Ἀδὰμ τὸν ἐξ οὐρανοῦ τὸν ἁπάσης ἁμαρτίας κρείττονα τὴν πάναγνον καὶ ἀβέβηλον ἀπαρχὴν τοῦ γένους δευτέραν τουτέστι τὸν Χριστὸν ἀπαλλάξαι τῆς δίκης τὴν ἀνθρώπου φύσιν καὶ καλέσαι πάλιν ἐπ᾽ αὐτῇ τὴν ἄνωθεν καὶ παρὰ πατρὸς εὐμένειαν. ... Πεπλούτηκε τὸ ἀμώμητον ἡ ἀνθρώπου φύσις ἐν αὐτῷ καὶ τὸ ἀνεπίλεπτον παντελῶς.

Alexandrien später als er) im Glauben und in der Lehre sowohl der morgenländischen als abendländischen Kirche die einzelnen Momente der Lehre von der Erbsündefreiheit Christi genugsam vorhanden. Augustinus selbst bildete diese Lehre vollständig aus und seine Darstellung ist in der ganzen nachfolgenden Zeit die herrschende geblieben, weßhalb wir sie eingehender entwickeln wollten.

An vielen Stellen hebt Augustinus hervor, daß Christus ohne Erbsünde geboren worden sei, und gibt als Grund dessen stets an die wunderbare Empfängniß ohne fleischliche Concupiscenz, ohne Mitwirkung eines Mannes, sondern aus der Kraft des hl. Geistes im Schooße einer Jungfrau, die wunderbare Geburt aus einer Jungfrau. Der allein ist ohne Sünde geboren, den die Jungfrau empfing ohne Mannesumarmung, nicht in Fleischesbegierde, sondern in Geistesgehorsam.[1]) Darum weil die Jungfrau nicht in Fleischeslust empfangen hat, ging auf Christus ohne Fortpflanzung der Sünde die Fortpflanzung des Fleisches über, auf daß in ihm nicht das Fleisch der Sünde wäre, sondern eine Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde.[2]) Weil er in keiner Ungerechtigkeit empfangen wurde, darum ist in ihm auch nicht die Sünde, welche sonst durch die Geburt zugezogen wird. Seine Geburt ist eben von der unsrigen gar sehr verschieden.[3]) Wir sind geboren im Fleische der Sünde, er aber in der Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde, wir nicht bloß aus Fleisch und Blut, sondern auch aus dem Willen des Mannes und dem Willen des Fleisches, er aber ist geboren nur aus Fleisch und Blut, nicht aus dem Willen des Mannes, noch aus dem Willen des Fleisches, sondern aus Gott.[4])

---

[1]) De peccat. merit. et. rem. l. I. c. 29. n. 57: Solus sine peccato natus est, quem sine virili complexu, non concupiscentia carnis, sed obedientia mentis virgo concepit.

[2]) Op. imperf. c. Jul. l. IV. n. 79: Non eum per concupiscentiam carnis virgo conceperat; et ideo in eum sine propagine peccati carnis propago pertransiit, ut esset in eo non caro peccati, sed similitudo carnis peccati carnem salvatura peccati.

[3]) l. c. n. 82: Nihil peccati, nec quod a nascente trahitur, quia in nulla iniquitate conceptus est.

[4]) De peccat. mer. et rem. l. II. c. 24. n. 38: Ipsa participatio illius in inferiora nostra, ut nostra esset in superiora illius, tenuit quandam et in carnis nativitate medietatem: ut nos quidem nati essemus in carne peccati

Allein trotz dieser Verschiedenheit der Empfängniß und Geburt Christi von der unsrigen ist er dennoch ein wahrer Nachkomme Adams. Das liegt schon ausgesprochen in den bisherigen Stellen, indem Christus hingestellt wird als aus unserem Geschlechte geboren und nur darin von uns verschieden, daß er nicht wie wir in Fleischeslust empfangen und geboren wurde. Diese physische Einheit des Geschlechtes mit uns, welche Christus besitzt trotz der ethischen Verschiedenheit von uns, formulirt aber Augustinus noch genauer. Er unterscheidet in der Abstammung von Adam ein doppeltes Moment, ein materielles, welches besteht in der Annahme einer menschlichen Natur aus dem Geschlechte Adams überhaupt, und ein formelles, welches liegt in der mit Fleischeslust verbundenen, durch Mann und Weib zugleich bewirkten Zeugung, wie sie jetzt in Folge der Sünde geschieht. Christus nun ist zwar (materiell) aus dem Samen Adams, aber er wurde nicht (formell) gezeugt in Kraft dieses Samens.[1]) Er war in Abraham nicht wie Levi, nemlich er war nicht in ihm nach der Begierlichkeit des Fleisches, sondern nur hinsichtlich der körperlichen Substanz. Im Samen nemlich ist zweierlei, die sichtbare Körperlichkeit und die unsichtbare Wirksamkeit. Beides strömte von Abraham oder vielmehr von Adam herab zum Körper Mariens, weil auch dieser auf solche Weise empfangen und geboren wurde. Christus aber nahm nur die sichtbare Fleischessubstanz aus dem Fleische Mariens an, die Wirkung der Empfängniß aber kam nicht vom Mannessamen, sondern weit anderswoher, nemlich von oben.[2])

---

ille autem in similitudine carnis peccati, nos non solum ex carne et sanguine, verum etiam ex voluntate viri et ex voluntate carnis, ille autem tantum ex carne et sanguine, non ex voluntate viri neque ex voluntate carnis, sed ex deo natus est.

[1]) Op. imperf. c. Jul. l. IV. n. 104: Ex ipso quidem semine, non tamen seminali ratione procreatus est.

[2]) De Gen. ad lit. l. X. c. 19—20: Necesse est intelligamus, secundum aliquem modum ibi (sc. in lumbis Abrahae) Christum (etiam secundum solam carnem) non fuisse ... Secundum rationem quippe illam seminalem ibi fuit Levi, qua ratione per concubitum venturus erat in matrem, secundum quam rationem non ibi erat caro Christi, quamvis secundum ipsam ibi fuerit Mariae caro ... Levi secundum concupiscentiam carnalem, Christus autem secundum solam substantiam corporalem. Cum enim sit in semine et visibilis corpulentia et invisibilis ratio, utrumque cucurrit ex Ab-

Somit ist Christus ein Nachkomme Adams und steht in korporativer Einheit mit uns, insofern er das gleiche Fleisch an sich hat, wie Adam und seine Nachkommen. Er stammt aber von Adam nicht ab in der Weise wie wir, nemlich durch den in Adam gleichsam vergifteten Samen und die mit Sünde behaftete Zeugung und Geburt, sondern durch eine reine Empfängniß und unbefleckte Geburt.[1])

8. Die Lehre des hl. Augustinus über die Erbsündefreiheit Christi fand Verbreitung und Vertheidigung durch seine Schüler und Verehrer. So schreibt Marius Mercator, daß Christus den Tod der Seele nicht hatte, weil er nicht geboren wurde wie die übrigen Menschen in fleischlicher Begierde, sondern weil seine Geburt aus einer vor und nach der Geburt unbefleckten Jungfrau ohne Begierlichkeit eine neue war.[2]) Aehnlich drücken sich aus Cassian,[3]) Prosper von Aquitanien,[4]) und in späterer Zeit Fulgentius von Ruspe[5]) und Fulgentius Ferrandus.[6])

Von den abendländischen Kirchenvätern sind noch von besonderer Bedeutung die beiden großen heiligen Päpste Leo und Gregor. Nach Leo dem Großen ist das Fleisch Christi desselben Wesens wie das unsrige, wenn auch wunderbarer Weise vom hl. Geiste empfangen. Denn der hl. Geist verlieh der Jungfrau nur die Fruchtbarkeit, der wahre Leib aber ward genommen aus der Jungfrau. Wegen der Empfängniß vom hl. Geiste aber und der jungfräulichen Geburt konnte

---

raham vel etiam ex ipso Adam usque ad corpus Mariae, quia et ipsum eo modo conceptum et exortum est. Christus autem visibilem carnis substantiam de carne virginis sumpsit, ratio vero conceptionis ejus non a semine virili sed longe aliter ac desuper venit. Ebenso Op. imperf. l. VI. n. 22.

[1]) Zu vergleichen sind noch Enchirid. c. 34. 40. de peccat. merit. et rem. l. I. c. 37. n. 67. l. II. c. 20. n. 34; c. 35. n. 57. op. imperf. l. I. n. 56. l. IV. n. 57. 58. 88. 121. 134. l. VI. n. 22. c. Julian. l. V. c. 15. n. 57. de nupt. et concup. l. II. c. 5. n. 15. etc.

[2]) Lib. subnotat. in verba Julian. c. 9. n. 11.

[3]) De incarn. l. II. c. 2.

[4]) In dem ihm zugeschriebenen Werke de promission. et praediction. Dei pars II. c. 20.

[5]) De fide c. 17. Sermo II. n. 6—7.

[6]) Epist. ad Anatol. diac. n. 4.

Christus von keiner Sünde befleckt werden.[1]) Weil der Herr geboren wird nicht aus dem Samen des Fleisches, sondern aus dem hl. Geiste, so kann ihn nicht treffen das Urtheil der ersten Uebertretung.[2]) Seine Mutter sollte eben unbeschadet der Jungfräulichkeit ihres Leibes nur die körperliche Substanz unterbreiten, auf daß so aufhöre die Ansteckung des menschlichen Samens und der neue Mensch einerseits rein wäre von Sünde, andererseits aber doch ein wahrer Mensch.[3]) So hat die Erde, welche auch als menschliches Fleisch im ersten Uebelthäter verflucht worden war, in dieser Geburt der seligen Jungfrau allein einen Sproß hervorgebracht, gesegnet und frei von der Sünde seines Stammes.[4])

Nach Gregor dem Großen ist der Erlöser allein auf Erden nicht empfangen aus unreinem Samen, indem er so aus einer Jungfrau in die Welt kam, daß er Nichts hatte von einer unreinen Empfängniß. Denn nicht aus Mann und Weib, sondern aus dem hl. Geiste und Maria der Jungfrau ward er geboren. Darum ist er allein rein gewesen in seinem Fleische und konnte nicht von der Begierde getroffen werden, weil er nicht durch fleischliche Begierde in die Welt kam.[5])

---

[1]) Epist. ad Flav. 28. (al. 24.) c. 2: Fecunditatem virgini Spiritus S. dedit, veritas autem corporis sumpta de corpore est ... (Eum) nec peccatum contaminare nec mors potuit superare. Conceptus quippe est de Spiritu S. intra uterum matris virginis, quae illum ita salva virginitate edidit, quemadmodum salva virginitate concepit.

[2]) Serm. VI. in Nativ. n. 3: Nascitur non de carnis semine, sed de Spiritu Sancto salvator, quem primae transgressionis damnatio non teneret.

[3]) Serm. IV. in Nativ. n. 3: Quae (sc. mater) salva integritate virginea corporeae esset tantum ministra substantiae, ut humani seminis cessante contagio novo homini et puritas inesset et veritas.

[4]) l. c. Terra carnis humanae, quae in primo fuerit praevaricatore maledicta, in hoc solo beatae Virginis partu germen edidit benedictum et a vitiis suae stirpis alienum.

[5]) Moral. l. XI. c. 52. n. 70: Incarnationem Redemptoris intuitus (scil. Job 14, 4) solum vidit in mundo hominem de immundo semine non esse conceptum, qui sic in mundum venit ex Virgine, ut nihil haberet de immunda conceptione. Neque enim ex viro et femina sed ex sancto Spiritu et Maria virgine processit. Solus ergo in carne sua vere mundus exstitit, qui delectatione carnis tangi non potuit, quia nec per carnalem huc delectationem venit.

Unter den Orientalen lehrt dasselbe der hl. Maximus in einer allerdings verschiedenen Form, in welcher wir wiederum einen Typus orientalischer Speculation vor uns haben. Er unterscheidet in der jetzigen Zeugung des Menschen ein doppeltes Moment, das einfache Werden und das mit sinnlicher Lust verbundene Zeugen. Letzteres Moment ist, wie überhaupt alle *πάθη*, erst in Folge der Sünde in die Welt gekommen. [1]) Der erste Mensch ist von Gott selbst geschaffen und war in seiner Entstehung frei, sowohl von der Sünde, als auch von der *φθορά*. Als er aber sündigte, ward er verurtheilt zu einer Zeugung, die in Fleischeslust und Sünde vor sich geht, so daß jetzt Niemand, der von Natur aus unterliegt dem Gesetze der mit der einfachen Entstehung durch die Sünde eingeführten Zeugung, ohne Sünde geboren wird.[2]) Als nun der Sohn Gottes Mensch wurde, da nahm er gleich uns die Natur Adams an nach ihrer doppelten Seite, sowohl was das einfache Werden, als auch das Zeugen betrifft, aber dennoch nahm er sie an in einer von uns verschiedenen Weise; denn in ersterer Beziehung nahm er nur die Anamartesie an ohne die Aphtharsie, in letzterer Beziehung nur die Leidensfähigkeit ohne die Sünde.[3])/

9. Fassen wir die verschiedenen Zeugnisse der Väter zusammen, so ist der Schluß gerechtfertigt, daß nach allgemeiner Lehre derselben Christus deßhalb frei ist von der Erbsünde, weil er nicht wie

---

[1]) Quaestt. ad Thalass. ed. Combefis p. 15: Τὰ πάθη αὐτὰ (sc. ἡδονὴ, λύπη, ἐπιθυμία, φόβος καὶ τὰ τούτοις ἑπόμενα) ὥσπερ καὶ τὰ λοιπὰ τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων προηγουμένως οὐ συνεκτίσθη . . . διὰ τὴν τῆς τελειότητος ἔκπτωσιν ἐπεισήχθη αὐτὰ τῷ ἀλογοτέρῳ μέρει προσφυέντα τῆς φύσεως. cf. Capit. quinquies centena centur. p. 406. 407. 449. 451. 558. 570. (Er zitirt für sich Greg. von Nyssa.)

[2]) Quaestt. ad Thal. p. 41—42: Ὁ ἄνθρωπος ἐκ θεοῦ τὸ εἶναι λαβὼν καὶ γενόμενος κατ' αὐτὴν τοῦ εἶναι τὴν γέννησιν, φθορᾶς ἦν καὶ ἁμαρτίας ἐλεύθερος· οὐ γὰρ συνεκτίσθη αὐτῷ φθορὰ καὶ ἁμαρτία. Ὅτε δὲ τὴν ἐντολὴν παραβὰς ἥμαρτε, γέννησιν καταδικάζεται διὰ πάθους καὶ ἁμαρτίας συνισταμένην . . . οὐδεὶς ἀναμάρτητος ὑποκείμενος φύσει τῷ νόμῳ τῆς μετὰ τὴν γένεσιν διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐπεισαχθείσης γεννήσεως. cf. ibid. p. 216 sq.

[3]) l. c. Τέλειος γενόμενος ἄνθρωπος τὸν πρῶτον Ἀδὰμ εἶχε τοῖς κατὰ γένεσίν τε καὶ γέννησιν τρόποις φαινόμενον . , . ἐκ μὲν τῆς κατὰ τὴν γένεσιν τοῦ Ἀδὰμ πρώτης συστάσεως λαβὼν εἶχε δίχα τῆς ἀφθαρσίας τὸ ἀναμάρτητον· ἐκ δὲ τῆς ὕστερον διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐπεισαχθείσης τῇ φύσει γεννήσεως μόνον εἴληφε δίχα τῆς ἁμαρτίας τὸ παθητόν.

die übrigen Menschen empfangen und geboren wurde, sondern in wunderbarer Weise vom hl. Geiste aus einer Jungfrau seine menschliche Natur empfing.[1]) Durch die mit Fleischeslust verbundene Zeugung pflanzt sich Adams Sünde fort. Darum haben alle so Gezeugten Adams Sünde von Natur aus an sich. Christus allein ist nicht auf diesem Wege in die Welt eingetreten. Darum ist er, wenn seine wunderbare Empfängniß einmal vorausgesetzt wird, schon von Natur frei von der Erbsünde.[2])

4. Die Unsündlichkeit Christi gegenüber den Adoptianern.

1. Die dialektisch-dogmatische Triebkraft der Unsündlichkeit Christi für den Aufbau der ganzen Christologie und Soteriologie, welche im Kampfe mit dem Arianismus, Nestorianismus und Pelagianismus so wirksam sich zeigte, trat im achten Jahrhunderte innerhalb der abendländischen Kirche neuerdings in die Erscheinung im Kampfe mit dem Adoptianismus.[3]) Gegenüber verschiedenen sabellianischen und monophysitischen Irrthümern wollten die Adoptianer den Unterschied der Naturen in Christo und deren Ungemischtheit und Selbstständigkeit betonen, ohne die Einheit seiner Person direkt leugnen zu wollen. Allein mit Berufung auf einige falsch verstandene oder corrumpirte Stellen aus Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Isidor von Sevilla und besonders aus der mozarabischen Liturgie stellen sie dem natürlichen Sohne Gottes immer den adoptirten Sohn Gottes oder den natürlichen Sohn der Jungfrau gegenüber.

---

[1]) Joh. Damasc. de fide orthod. l. III. c. 2. faßt die Lehre der Väter kurz zusammen.

[2]) Daß hiemit die Erbsündefreiheit Mariens nicht im Widerspruche steht, ist klar. Nicht von Natur aus war ja Maria frei von der Erbsünde, sondern nur durch ein besonderes Gnadenprivilegium; und wenn die Erbsünde hingestellt wird als allgemeines Gesetz der menschlichen Natur, so ist damit nicht gesagt, daß Gott nicht auf übernatürliche Weise eine Ausnahme hievon machen könne. In Christus war die Empfängniß übernatürlich und die Freiheit von der Erbsünde insoferne natürlich; in Maria war die Empfängniß an sich natürlich, die Freiheit von der Erbsünde aber übernatürlich.

[3]) Vgl. besonders J. Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters. 1. Th. Wien 1873. S. 102 ff. C. Hefele, Conciliengeschichte. III. Bd. 2. Aufl. S. 642 ff. P. Gams, Kirchengeschichte Spaniens. II. Bd. 2. Abth. S. 261 ff.

Letzterer ist nach der Lehre der Adoptianer uns in Allem gleich, nur in ethischer Beziehung erscheint er dadurch von uns verschieden, daß er im Zusammenhange mit seiner Adoption aktuell von Sünde frei blieb.

So hat nach Elipandus (oder Elipantus) von Toledo Gott nicht durch den Sohn der Jungfrau die Welt erschaffen, sondern durch seinen natürlichen Sohn. Erlöst aber hat Gott die Welt durch Christus, der zugleich seiner Menschheit nach Adoptivsohn und seiner Gottheit nach natürlicher Sohn Gottes ist.[1]) Als Adoptivsohn nun ist er uns in Allem gleich; selbst was er durch die Adoption geworden ist, das alles ist auch uns möglich.[2]) Nur dadurch erscheint er bei sonst vollkommener Gleichheit mit uns verschieden von uns, daß er frei blieb von Sünde.[3])

Felix von Urgel stellt gleichfalls dem Sohne Gottes den Sohn des Menschen als vollkommen selbständig gegenüber. Ersterer würdige sich manchmal, Sohn des Menschen genannt zu werden, und umgekehrt werde auch letzterer manchmal Sohn Gottes genannt.[4]) Dieser Redeweise liegt die Thatsache zu Grunde, daß der Eine Christus Sohn Gottes ist auf zweierlei Weise, seiner Gottheit nach von Natur aus, in Wahrheit und eigentlich, der Abstammung, Geburt und Substanz nach, seiner Menschheit nach aber nicht von Natur aus, sondern aus Gnade, gemäß der Wahl, dem Willen und Wohlgefallen,

---

[1]) Symb. fid. Elipand. (bei Galland. Bibl. Patr. tom. XIII. p. 300): Non per illum, qui natus est de virgine, visibilia condidit, sed per illum, qui non est adoptione sed genere, neque gratia, sed natura. Et per istum dei simul et hominis filium adoptivum humanitate et nequaquam adoptivum divinitate mundum redemit.

[2]) l. c. Si conformes sunt omnes sancti huic filio dei secundum gratiam, profecto et cum adoptivo adoptivi, et cum advocato advocati et cum Christo Christi et cum parvulo parvuli et cum servo servi.

[3]) Epist. Elipand. ad Albin. n. 5. (bei Alcuin, opp. ed. Froben. 1777. tom I. p. 869): Quare non dicatur adoptivus, qui ita totus est in nostris, sicut totus est in suis, praeter delictum? cf. ibid. n. 8. p. 870.

[4]) Agobardi lib. adv. Felic. n. 33. (bei Galland. tom. XIII. p. 413) Worte des Felix: Propter singularitatem personae ... aliquando dei filius in hominis filio filius hominis appellari dignatur, et hominis filius in dei filio filius dei nuncupatur.

der Vorausbestimmung und Annahme nach u. dgl.[1]) Insoferne nun Christus Adoptivsohn Gottes ist, ist er ein Knecht Gottes ebenso wie wir,[2]) mußte er beten für sich wie für uns,[3]) und ist überhaupt der Stand der Erniedrigung für ihn kein frei gewollter, sondern ein naturnothwendiger. Alles Menschliche aber in Christo ist ihm als Sohn Gottes nur accidentell, so auch die Bestimmung, daß er uns in Allem gleich ist, die Sünde ausgenommen.[4]) Nach einer Seite hin geht aber Felix noch viel weiter, als Elipandus, indem er (analog den zwei Ständen Christi bei Theodor von Mopsueste) auch für den Menschen in Christus noch eine doppelte Geburt in Anspruch nimmt, die natürliche fleischliche Geburt aus der Jungfrau und die geistige Geburt, die sich vollzieht in der Taufe und die identifizirt erscheint mit der Adoption des Menschen in Christo.[5])

Es ist klar, daß die Adoptianer, trotzdem sie an der Einheit der Person in Christo festhalten wollen, dennoch den Einen Christus in zwei Personen auseinanderreißen, Ebenso klar ist aber auch, daß sie ihrem „Adoptivsohn" nur mehr eine äußerliche und zufällige Eigenschaft beilegen, wenn sie ihn frei von Sünde und Erlöser von der Sünde nennen. Indem sie ihren Adoptivsohn uns in Allem gleich

---

[1]) Ibid. n. 16. 17. p. 407. Worte des Felix: Duobus modis unus creditur dei filius ... secundum divinitatis essentiam natura, veritate, proprietate, genere, nativitate atque substantia, juxta humanitatem vero non natura, sed gratia, electione, voluntate, placito, praedestinatione, assumtione et cetera his similia.

[2]) Alcuin. contra Felic. l. VI. n. 4. Worte des Felix: Numquid qui verus est deus, fieri potest, ut conditione (bei Felix Gegensatz von voluntate) servus dei sit, sicut Christus Dominus in forma servi, qui multis modis multisque documentis non tantum propter obedientiam ut plerique volunt, sed etiam et per naturam servus patris et filius ancillae ejus verissime creditur?

[3]) l. VII. n. 15.

[4]) Agobard. l. c. n. 28. p. 411. Worte des Felix: Uni filio dei accedentia sunt ... conformis, consimilis per omnia (nobis) excepto peccato.

[5]) Alcuin. l. c. l. II. n. 16. Worte des Felix (die Stelle scheint corrupt zu sein): Secundus Adam ... accepit has geminas generationes: primam videlicet, quae secundum carnem est, secundam vero spiritualem, quae per adoptionem fit; idem Redemptor noster secundum hominem complexus in semetipso continet: primam videlicet, quam suscepit ex virgine nascendo, secundam vero, quam initiavit in lavacro a mortuis resurgendo.

stellen, werden sie nothwendig hineingetrieben in eine Kenotik, nach welcher Christus als Mensch auch in ethischer Beziehung an sich den gewöhnlichen sündhaften Menschen gleichkommt und nur hinterher durch die accidentelle Gnade der Adoption von denselben unterschieden erscheint.

2. Die Polemik gegen den Adoptianismus, soweit sie hier in Betracht kommt, setzt ähnlich wie die Polemik gegen die verschiedenen vorausgehenden christologischen Häresien immer als zugestanden voraus, daß Christus als Mensch selbst ohne Sünde und unser Erlöser von der Sünde ist, und zeigt dann, daß er dieses nicht sein könnte, wenn er nicht auch als Mensch der natürliche Sohn Gottes wäre. Damit ist direkt die Zweiheit der Söhne in Christus widerlegt und die Union seiner Menschheit und Gottheit als eine hypostatische bestimmt, indirekt aber auch die Sündefreiheit und Erlöserwürde Christi auf diese hypostatische Union gegründet.

So halten Etherius von Osma und Beatus von Libana gegen Elipandus daran fest, daß wir mit Gott versöhnt sind durch den Tod seines Sohnes, insoferne er dem Fleische nach für uns gestorben ist.[1]) Kein anderes Versöhnungsopfer konnten wir Gott darbringen;[2]) wenn nicht der zweite Adam vom Himmel herabgestiegen wäre, hätte Niemand in den Himmel eingehen können.[3]) Sollte aber Christus uns erlösen, sollte der Mensch Jesus Christus Mittler sein zwischen Gott und den Menschen, so durfte er nicht als bloßer Mensch empfangen und geboren und bloß aus Gnade von Gott adoptirt sein, er mußte auch als Mensch von Natur aus die Herrlichkeit des Eingebornen an sich haben.[4]) Als natürlicher Sohn Gottes

---

[1]) Etherii et Beati adv. Elip. ll. II. (bei Galland. tom. XIII. p. 290—351) l. I. n. 83: Reconciliati sumus deo per mortem filii ejus . . . et tamen nihil in illo aliud potuit mori nisi sola caro.

[2]) l. II. n. 57.

[3]) l. II. n. 92.

[4]) l. I. n. 56: Aliud est, natos homines per gratiam adoptionis accipere, aliud unam (unum?) singulariter per divinitatis potentiam deum ex ipso conceptum processisse. Neque aequari potest gloria unigeniti habita per naturam aliis accepta per gratiam. Mediator quippe dei atque hominum homo Christus Jesus. Non aliter in humanitate aliter in deitate est. Non purus homo conceptus, atque editus post meritum ut deus

ist der Mensch Jesus Christus in ethischer Beziehung weit erhaben über die gewöhnlichen sündhaften Menschen, er ist allein unter den Menschen vom heil. Geiste ohne Mannessamen und ohne fleischliche Vermischung und darum ohne Sünde empfangen und geboren und ohne Sünde geblieben.[1]) In diesem Sinne heilig kann er auch den Zustand unserer verdorbenen Natur überwinden;[2]) weil er nicht eine menschliche Person, sondern bloß eine menschliche Natur angenommen, können wir ihn Gott darbringen als ein lebendiges wohlgefälliges Opfer.[3]) Insoferne er mit dem Vater Gott ist, ist er allein der Priester, durch den wir das Opfer darbringen und durch den das Opfer angenommen wird und der den Vater für uns bittet.[4]) Der Opferpriester muß heilig und gerecht sein. Als eingeborner Sohn ist aber Christus heilig und gerecht wie kein anderer. Das Opfer wird dargebracht zur Reinigung von Sünden. Weil aber Christus ohne alle Ansteckung fleischlicher Concupiscenz empfangen wurde, so ist sein Fleisch wie kein anderes rein und im Stande, die Fehler und Sünden der Sterblichen zu reinigen.[5]) Weil natürlicher Sohn Gottes ist Christus auch unsere Opferspeise, die wir genießen, um in ihn umgewandelt und ihm einverleibt zu werden.[6]) Weil nun Christus

---

esset accepit: sed nuntiante angelo et adveniente Spiritu mox Verbum in utero, mox intra uterum Verbum caro.

[1]) l. I. n. 120: (Jesus filius altissimi patris) . . . ipsa conceptione humana multum dissimilis tibi est . . . inter homines solus natus de virgine et solus sine peccato conceptus et solus sine peccato natus . . . conceptus de Spiritu sancto non de virili semine. l. I. n. 56: Ex commixtione carnalis copulae conceptus non est. l. II. n. 52: Ideo quia homo sine peccato est, nullus ei hominum similis invenitur.

[2]) l. I. n. 56: Solus veraciter sanctus . . . ipsam conditionem naturae corruptibilis vicit.

[3]) l. II. n. 57. [4]) l. II. n. 60.

[5]) l. I. n. 67: Neque potest sacrificium (reconciliationis) offerri per quemlibet sacerdotem, nisi per sacerdotem sanctum et justum . . . ut et sacerdos qui offert, sine vitio sit et ut pro vitiosis mundandis posset offerri . . . Quis ergo tam justus et sanctus sacerdos, quam unicus filius? . . . Quid tam mundum pro mundandis vitiis et peccatis mortalium, quam sine ulla contagione carnalis concupiscentiae caro nata in utero ex utero virginali?

[6]) l. I. n. 81: Manducamus corpus ejus et sanguinem ejus bibimus, ut sicut illud in nos invisceratur et trajicitur visibiliter, sic nos in illo transformamur et invisceramur.

in dieser Weise der zweite neue Adam, unser Opferpriester, unsere Opfergabe und Opferspeise ist, darum soll die menschliche Schwachheit nicht verzweifeln, sondern auf das Blut des Eingebornen ihr Vertrauen setzen.[1])

Noch schärfer als Etherius und Beatus hebt der heil. Patriarch Paulinus von Aquileja gegen Felix von Urgel den inneren Zusammenhang hervor zwischen der Unsündlichkeit Christi und seiner natürlichen Gottsohnschaft auch der Menschheit nach. Christus ist nach ihm nicht adoptirt, weil er niemals in sündiger Weise außer Gott gestanden, weil er niemals ein Kind des Zornes gewesen, empfangen in Ungerechtigkeit und geboren in der Sünde, weil vielmehr seine jungfräuliche Mutter ihn als wahren Gott und wahren Menschen in Einer Person, empfangen vom heil. Geiste, geboren hat.[2]) Christus ist nicht adoptirt, weil er allein und einzigartig vom heil. Geiste empfangen wurde und als Gott und Mensch zugleich aus einem jungfräulichen Schooße ohne Sünde hervorging.[3]) Wenn auf diese Weise nach Paulinus Christus nicht Adoptivsohn ist, weil er sonst nicht von der Sünde ausgenommen sein könnte, so wird andrerseits die Freiheit Christi von der Sünde bei ihm wieder gestützt auf die hypostatische Union seiner Menschheit mit der Gottheit. Christus ist ihm nie ein Sohn des Zornes, der erst durch ein Geschenk der Gnade im Processe der Adoption zum Sohne Gottes werden sollte, und zwar deßhalb nicht, weil von Anfang der Menschwerdung an Christus auch als Mensch wahrer und eingeborner Sohn Gottes ist.[4]) Insoferne Christus

---

[1]) l. II. n. 92: Non ergo se desperet humana fragilitas, Unigeniti sanguini confidat.

[2]) Contra Felic. Urgel. ll. III. (opp. ed. Madrisius Venet. 1737). l. I. c. 26: Non adoptatus, sed potius adoptator, quia numquam fuit peccando extraneus, numquam prorsus fuit filius irae conceptus in iniquitatibus, nec in delictis parturiit eum mater sua, quem natum de Sp. S. virgo mater unum in utraque natura deum veraciter peperit et hominem. Cf. ibid. l. I. c. 22. 25. 44. l. II. c. 1. Es ist dieß einer der schlagendsten Gründe, welchen Paulinus wiederholt gegen Felix vorbringt.

[3]) l. I. c. 43: (Non adoptivus). Ipse quippe solus ac singulariter de Sp. S. conceptus et natus ex virginea vulva sine peccato prodiit deus et homo.

[4]) l. c. Numquam quidem filius irae, quatenus ex dono gratiae per adoptionis processum fieret filius dei. Ex quo enim Verbum caro factum

nicht angenommener, sondern wahrer Sohn Gottes ist, ist die menschliche Substanz in der Weise allein in ihm angenommen, daß sie einerseits eine wahre Menschheit bildet, andrerseits aber von Sünde durchaus Nichts weiß.[1])

Von seinem Standpunkte aus kämpft Paulinus auch gegen die Anschauung des Felix, daß der Erniedrigungsstand und die einzelnen Akte desselben für Christo selbst nothwendig gewesen seien. Wären sie von Christus nicht mit freiem Willen übernommen und gewirkt gewesen, dann würden sie alle erlösende Bedeutung und Wirksamkeit für uns verlieren.[2]) Insbesondere bekämpft Paulinus noch die Lehre des Felix von der doppelten Geburt des Adoptivsohnes. Damit erdichte Felix, daß Christus der Wiedergeburt durch die Taufe bedürfe, als ob er seinem Ursprunge nach ein Kind des Zornes wäre und nicht empfangen und geboren vom heil. Geiste, sondern in Ungerechtigkeit von dem Samen der verdorbenen Natur.[3])

Neben Agobard von Lyon, der sich vorzüglich auf Cyrillus von Alexandrien beruft und lange Stellen aus seinen Schriften citirt, überhaupt den Adoptianismus in Parallele stellt mit dem Nestorianismus,[4]) ist als der classische Gegner des Adoptianismus noch zu nennen der gelehrte Alcuin. Er zeigt, daß die Lehre der Adoptianer eine neue sei, die insbesondere den Lehren eines heil. Cyrillus von Alexandrien und Augustinus widerspreche, und weist nach, daß nach ihnen nothwendig zwei Söhne und zwei Christus angenommen werden

---

est, et coepit homo Christus esse una cum deo persona, semper unus ex utroque verus et unigenitus permanet filius dei.

[1]) l. III. c. 2: In solo Unigenito, quia deus erat et homo, sibi complacuisse propria confessus est voce (Pater) . . . In solo unigenito filio dei, qui non adoptivus sed verus est filius, sic est assumpta humana substantia, quatenus et veritatem sui haberet generis et causam omnino nesciret peccati.

[2]) l. I. c. 28. 29. 30. l. III. c. 3. 4. 5.

[3]) l. I. c. 44: Eguisse eum fingis regenerari per baptismum, quasi originaliter filium irae, qui non de Sp. S. sicut Christus et conceptus et natus est, sed in iniquitate de semine vitiatae conceptus extat naturae.

[4]) S. Agobard. Lugd. liber adv. dogma Felic. Urgel. (bei Galland. tom. XIII. p. 405 sqq.) Andere Gegner der Adoptianer sind Alvarus von Corduba und Leidrad von Lyon. Ersterer (Fragmente bei Migne, ser. lat. tom. 121) führt auch den Bischof Teudula und einen Basiliscus für sich an.

müßten.[1]) Allein, und dieser Punkt ist für unsern gegenwärtigen Zweck von Bedeutung, nach dem Adoptianismus wäre auch die Sündefreiheit und Erlöserwürde Christi beeinträchtigt. Denn die Adoption besagt nach Alcuin, daß der Adoptirte dem Adoptirenden zuvor fremd, und nicht von Natur aus ihm eigen ist.[2]) Wäre darum Christus als Mensch Adoptivsohn, so müßte er vor der Adoption gedacht werden als außer Gott und Gott fremd und als gewöhnlicher sündhafter Mensch.[3]) Allein Christus war nie dem Vater fremd,[4]) er stand nie außer dem Vater.[5]) Wäre Christus Adoptivsohn, so müßte er gedacht werden als bloßer Mensch und könnte nicht Erlöser sein, denn wie sollte das Heil in den Gliedern sein, wenn im Haupte bloß beziehungsweise die Macht wäre?[6]) Insbesondere wendet sich Alcuin gegen die Anschauung des Felix von dem Erniedrigungsstande Christi, von seiner doppelten Geburt auch der Menschheit nach, sowie von seinem Gebete für sich selbst. Hätte Christus der Wiedergeburt bedurft, so müßte er als Sünder gedacht werden.[7]) Er konnte nicht, wie für uns, so auch für sich, um Vergebung der Schuld beten, weil er nie eine Sünde begangen.[8]) Christus ist darum nach Alcuin nicht in Allem uns gleich, er ist vor Allem und wesentlich dadurch von uns verschieden, daß er nicht als bloßer Mensch, sondern auch

---

[1]) Contra Felic. Urgel. ll. VII. adv. Elip. Tolet. ll. IV.

[2]) c. Felic. l. III. n. 13: Adoptio quaedam est voluntatis significatio, non nativitatis veritas. Vult enim habere in nomine, qui adoptat sibi filium ex quolibet alieno illum, quem non habet proprium in natura.

[3]) Adv. Elip. l. I. n. 3.

[4]) l. c. n. 4.

[5]) l. c. l. II. n. 5: Incongruum valde est de Christo credere, ut umquam extraneus esset deo patri, et inde adoptaretur in filium.

[6]) c. Felic. l. V. n. 4: Christum . . . iste novus interpres hominem vult solitarium juxta Nestorianam vel Pelagianam haeresim credi. Quod si verum est, ut simulatio tantum sit nuncupativa nominis in Christo, non veritas divinitatis, quomodo est verus redemptor generis humani? Si est imaginatio potestatis in capite, unde est veritas salutis in corpore?

[7]) c. l. II. n. 18: Quem saepius sine peccato adfirmat esse, nunc subito quasi peccatorem regeneratione indiguisse contendit.

[8]) l. c. l. VII. n. 15: Cujus peccati veniam a deo postulare putandus est? . . . Quid sibi dimitti postularet, qui unquam nihil fecit, quod ei dimitti potuisset? Pro nobis ergo orare credendus est.

als Gott geboren wurde,[1]) daß er Gott ist, wie nicht durch Adoption, so auch nicht durch seine vorausgehenden Verdienste, sondern von Natur aus.[2]) Als wahrer Gott nun war Christus nie ein gewöhnlicher (sündhafter) Mensch, hatte nie einen Leib der Sünde, sondern ist ohne alle Sünde empfangen und geboren.[3]) Weil aufgenommen vom ersten Augenblicke der Incarnation an zur Einheit einer Person mit dem Sohne Gottes ist der Mensch Christus von Natur aus gut.[4]) Auf diese Weise erscheint bei Alcuin Christus einerseits nicht als Adoptivsohn, andrerseits als dem Bereiche der Sünde absolut entrückt und beides steht in einem nothwendigen inneren Zusammenhang. Allein deßungeachtet ist Christus ein Sprößling David's. Es war dieselbe Macht des göttlichen Willens, vermöge deren Christus einerseits ohne Sünde, andrerseits ohne Adoption empfangen und geboren wurde, obwohl sein Stammvater David einerseits als sündig, andrerseits als adoptirt erscheint.[5])

3. Seine kirchliche Verurtheilung erfuhr der Adoptianismus vorzugsweise auf der Frankfurter (Partikular-) Synode vom Jahre 794. Die auf dieser Synode gebilligten Schriftstücke, nemlich der im Namen der italienischen Bischöfe verfaßte Libellus sacrosyllabus des Paulinus von Aquileja, sowie das Schreiben der gallischen und germanischen Bischöfe an die Spanier, welche vom König Karl nebst einem Briefe des Papstes Hadrian nach Spanien gesandt wurden,

---

[1]) l. c. l. I. n. 15: Dissimilis est nobis, si nobiscum est adoptivus filius et nuncupativus deus? . . . In hoc dissimilem illum nobis dicimus, quia non solum purus homo natus est, sicut nos, sed etiam deus homo.

[2]) c. Felic. l. II. n. 19. l. VII. n. 9. adv. Elip. l. II. n. 19. mit Rücksicht auf Augustin, de praedestinat. Sanct. c. 15. n. 30. (siehe oben S. 101. Anm. 4).

[3]) c. Felic. l. II. n. 13: Christus nunquam vetus homo fuit, nunquam corpus peccati (cf. Rom. 6, 6) habuit, sed ab initio deus verus et verus filius dei absque omni peccato conceptus et natus est.

[4]) l. c. l. V. n. 10: Quomodo ille homo solus, quem ipse dei filius, per quem facta sunt omnia, sibi in unitatem personae in utero virginali adsumpsit, non erat naturaliter bonus? Quid in illa mirabili de Sp. S. et virginali conceptione et nativitate peccati fuit, ut bonus naturaliter non esset, qui natus est, et dei filio in unitatem personae in ipso exordio incarnationis abjunctus?

[5]) Adv. Elip. l. II. n. 6: Ea potestate, qua potuit sine peccato concipi et nasci, ea divinae voluntatis virtute Spiritu S. operante, potuit de adoptivo sine adoptione concipi et nasci.

verwerfen die adoptianische Lehre vorzugsweise auch aus dem Grunde, weil durch sie unsere Erlösung von der Sünde und Christi eigene Sündefreiheit gefährdet erscheint.

Adoptivsohn, heißt es im Libellus sacrosyllabus, kann nur der genannt werden, welcher dem ihn Adoptirenden fremd ist, gleichwie wir Gott fremd waren, als wir in der Sünde Kinder des Zornes waren.[1]) Wie hätte aber dann Christus uns die Annahme an Kindes Statt gewähren können, wenn er selbst sie zuerst nothwendig gehabt hätte? Denn nur weil er keine Sünde hatte, hat er uns die Sünden erlassen.[2]) Wie aber Christus uns nur insoferne erlösen kann von der Sünde, als er selbst ohne Sünde ist, ebenso ist er selbst ohne Sünde, insoferne er der eingeborne Sohn Gottes ist; in diesem hat der Vater sein Wohlgefallen gefunden, der keine eigenen Sünden hatte, sondern die fremden Sünden trug, der nie mit dem Willen des Vaters in Widerspruch kam, sondern für uns dem Vater gehorsam wurde.[3])

Das Schreiben der deutschen und gallischen Bischöfe wendet sich insbesondere gegen die Anschauung, daß Christus ebenso wie wir im Stande der Knechtschaft sich befand. Der Stand unserer Knechtschaft ist ein Stand der Sünde. Christus hat keine Sünde gethan, also ist er kein Knecht der Sünde, sondern vielmehr der Befreier und Erlöser derer, welche Knechte der Sünde sind.[4]) Weil nun Christus niemals im Stande der Knechtschaft sich befand, darum ist er auch nicht Adoptivsohn.[5]) Auf diese Weise sind wir durch ihn adoptirt,

[1]) Bei Harduin, Collect. Concil. tom. IV. p. 875: Adoptivus non potest dici nisi qui alienus est ab eo a quo dicitur adoptatus ... sicut nos aliquando cum essemus peccando filii irae alieni eramus a deo.

[2]) l. c.: Quo pacto nobis adoptionem tribuit filiorum, si ipse necessarium eguit, ut sibi haberet? Nam quia peccatum non habuit, ideo nobis peccata donavit.

[3]) l. c. p. 876: In unigenito sibi filio complacuit (Pater), qui propria non habuit sed aliena peccata tulit, qui numquam a paterna voluntate discordans factus est pro nobis patri obediens.

[4]) Bei Harduin, tom. IV. p. 891: Christus non fecit peccatum, ideo servus non est peccati, sed magis liberator et redemptor eorum, qui servi sunt peccati.

[5]) l. c. p. 893: Adoptivus non habet aliam significationem, nisi ut J. Chr. non sit proprius filius dei ... sed nescio ex quo servo adoptatus in filietatem.

nicht er mit uns, sind wir durch ihn von der Knechtschaft (der Sünde) befreit, nicht er mit uns dieser Knechtschaft unterworfen.[1])

Auch nach Papst Hadrian müßte Christus gedacht werden als Mensch, dem Vater fremd und außer ihm stehend, wenn er Adoptivsohn wäre.[2]) Ferner könnten wir durch seine Gnade nicht adoptirt werden, wenn er selbst die Gnade der Adoption mit uns gemein hat. Er müßte dann auch gleich uns als der Sünde unterworfen gedacht werden. Wie er nemlich unsere Sünden nicht wegnähme, wenn er selbst eine Sünde hätte, ebenso könnte er auch die Gnade der Adoption uns nicht gewähren, wenn er selbst für seine unbefleckt empfangene Menschheit derselben bedurfte.[3])

4. Der Adoptianismus geht die Gedankenbahn des Nestorianismus, insoferne ihm die Menschheit Christi bloß moralisch mit seiner göttlichen Person verbunden und nur accidentell durch aktuelle Sündlosigkeit von uns verschieden erscheint. Er verkennt, wie seine Gegner ihm nachweisen, das Wesen der Erlösung als einer physisch-ethischen Neuschaffung der erlösten Natur durch organische Verbindung mit dem der Sünde absolut entrückten neugestaltenden Lebensprincip und Lebensferment des Erlösers, er verkennt das Wesen der Gnade überhaupt und nimmt insoferne, obwohl er den Nestorianismus vermeiden will, Theil an dem rationalistischen Grundzuge desselben. Dieß ist der tiefste Grund, warum der Adoptianismus die Menschheit Christi nicht zur physisch-realen Einheit einer Person mit dem Sohne Gottes assumirt, sondern bloß äußerlich von ihm adoptirt werden läßt, warum er ihre ethische Vollendung und ihre Sündefreiheit nicht als eine substanzielle Eigenschaft, sondern bloß als eine accidentelle

---

[1]) l. c. p. 896: Nos per illum adoptati sumus, non ille nobiscum adoptivus, nos per illum a servitute liberati, non ille nobiscum servus.

[2]) Bei Harduin, t. IV. p. 869: Adoptivum eum filium, quasi purum hominem calamitati humanae subjectum et servum (dicunt). p. 866: Quasi aliquando alienus a patre fuerit, aut per carnis extraneus ab eo factus esset assumptionem.

[3]) l. c. p. 868: Quomodo per illius gratiam nos sumus adoptati, si ipse concors nobis in adoptionis gratia fuit? Credatur ergo quod dici nefas est, particeps etiam nobis in causa peccati. Nam sicut peccata nostra non tolleret, si ipse peccatum haberet, ita adoptionis gratiam nobis non tribueret, si ipse propter hominem, quam assumpsit sine sorde peccati, necessarium eguerit, ut gratiam adoptionis acciperet.

Gabe sich vorstellt, warum er sie in ethischer Beziehung nicht wesentlich über die gewöhnlichen sündhaften Menschen erhebt, sondern ihre Kenosis zur vollendeten Gleichheit mit denselben überspannt.

Die Gegner des Adoptianismus erfassen die ganze Tiefe und Tragweite des Begriffes der Erlösung und halten daran fest, daß nur eine göttliche Person Macht besitzt die Sünde zu brechen, weil selbst absolut über die Sünde erhaben. Von diesem Grundgedanken aus fordern sie ebensosehr die wahre Gottheit des Erlösers, wie sie dessen Unsündlichkeit basiren auf diese Gottheit. Sie fordern, daß der Erlöser Eine Person mit dem Sohne Gottes sei, daß er in ethischer Beziehung nicht den gewöhnlichen Menschen gleichkomme, sich nicht erniedrige zur vollendeten Gleichheit mit uns, sondern von Anfang an der Sünde absolut unzugänglich sei. Es sprechen sich zwar die Gegner des Adoptianismus nicht immer bestimmt darüber aus, ob sie Christo eine Unsündlichkeit im strengen Sinne beilegen, allein indem sie die adoptianische Auffassung der Sündefreiheit Christi verwerfen und diese nur retten zu können glauben, wenn Christus auch als Mensch wahrer Sohn Gottes ist, tritt bei ihnen dasselbe hervor, was wir durchgehends bei den Vätern gefunden haben. Ja es tritt bei ihnen wenigstens indirekt noch ein Moment der Lehre von der Unsündlichkeit Christi hervor, welches bei den Vätern nicht in dem Maaße betont wird, daß nemlich die Unsündlichkeit Christi nicht eine accidentelle, äußere und zufällige Gnade seiner Menschheit sei, sondern eine substanzielle, innere und nothwendige Eigenschaft derselben und in diesem Sinne ihr natürlich. Dem Nestorianismus und Pelagianismus gegenüber war vorzugsweise betont worden, daß die Unsündlichkeit Christi nicht das endliche Produkt eines sittlichen Processes war, jetzt wurde gezeigt, daß sie nicht eine accidentelle Gabe war.[1])

---

[1]) Der letzterwähnte Gedanke, daß die Unsündlichkeit Christi eine substantielle, nicht eine accidentelle Eigenschaft sei, ist bezeichnend für die Auffassungsweise der Abendländer, und bildet zugleich die Grundlage, auf welcher die spätere Lehre der Realisten und Thomisten gegenüber den Nominalisten und Scotisten sich auferbaute. Die Unsündlichkeit Christi bewährte ihre dialektisch-dogmatische Triebkraft nicht blos auf christologischem und soteriologischem Gebiete, sondern auch in manchen andern theologischen Fragen. Als z. B. Abt Fredegisus von St. Martin in Tours († 843) zeigen wollte, daß zum Wesen der Demuth es nicht gehöre, daß man ge-

5. Die Unsündlichkeit Christi gegenüber den Güntherianern.

1. Eine neue Form des Nestorianismus trat in unserem Jahrhunderte hervor in der Anschauung der Güntherianer. Zwar sind die Voraussetzungen Günthers und seiner Schule und seine ganze Methode von den Nestorianern und Antiochenern vielfach sehr verschieden, allein sachlich kommt auch er mit seinem ganzen Anhange in der Christologie und namentlich in der Lehre von der Unsündlichkeit Christi auf ein ganz ähnliches Resultat hinaus, wie die alte antiochenische Schule mit ihrem Ausläufer Nestorius. Zum Verständnisse der Günther'schen Lehre von der Unsündlichkeit Christi ist es indeß nothwendig, einige Hauptsätze aus seinem ganzen System anzuführen.

2. Nach Günther ist der Mensch in seinem Urzustande nichts anderes als die von Gott gesetzte lebendige Synthese von Geist und Natur. Diese seine Idee sollte der Mensch affirmiren, d. h. er sollte das durch den Willen Gottes bestimmte Verhältniß der Unterordnung der Psyche unter den Geist und des Geistes unter Gott mit seinem Willen anerkennen, allein der erste Mensch negirte seine Idee und das war seine erste Sünde. Die Sünde des ersten Menschen war aber nicht bloß eine persönliche, sondern sie mußte zur Erbsünde werden.[1]) Denn indem mit dem Geiste des Menschen der Leib verbunden ist, tritt der Mensch ein in das Gattungsleben und nimmt Theil an dem Charakter des letzteren. Die Folge des Gattungslebens aber ist die Fortpflanzung der Erbsünde. Es mußte aber der Mensch von Anfang an von Gott selbst unter der Idee des Gattungslebens gedacht werden,

---

irrt zu haben einbekenne, da suchte er geltend zu machen, daß sonst auch Christus geirrt haben müßte, da er doch demüthig war. Vgl. die Widerlegungsschrift des Agobard von Lyon bei Galland. tom. XIII. p. 443 sqq. Nur vorübergehend sei hier bemerkt, daß die Frage nach der Unsündlichkeit Christi auch in den Abendmahlsstreitigkeiten des 9. und 11. Jahrhunderts im Hintergrunde lag. Die Möglichkeit einer realen Gegenwart des Fleisches Christi in der Eucharistie sowie die Wirkungen der letzteren beruhen nemlich wesentlich auch darauf, daß Christi Fleisch nicht gewöhnliches Menschenfleisch, sondern pneumatisches, unsündliches Fleisch sei. Es lag somit die Frage nach den (metaphysischen und ethischen) Eigenschaften des historischen oder himmlischen Fleisches Christi im Hintergrunde und von hier aus mußte die Auffassung des eucharistischen Fleisches Christi Gestaltung gewinnen.

[1]) Vorschule zur speculativen Theologie. 2. Aufl. II. Bd. S. 191 ff.

weil außerdem eine Erlösung des etwa gefallenen Menschen von vorneherein unmöglich gewesen wäre.[1]) Denn wie die Erbschuld, so ist auch das Erbverdienst durch das Geschlecht bedingt, weil nur im Geschlechte eine Reversibilität des Verdienstes möglich ist. Schuld und Verdienst stehen unter sich in dem Verhältniß, daß eine freie Schuld nur von einem freien Verdienste in einem und demselben organischen Ganzen aus demselben Ganzen gehoben werden kann.[2])

3. Nach diesen allgemeinen Sätzen über Urzustandslehre und Erlösung bestimmt Günther das Werk Christi des Erlösers in folgender Weise: „Als zweiter Adam hatte Christus auch die Aufgabe des ersten: das gegebene Verhältniß (als opus operatum von Seite Gottes) durch freien Entschluß zum frei gewählten Verhältniß, d. h. zum sittlichen Verdienste zu steigern.“[3]) Dadurch sollte Christus seine eigene Persönlichkeit zur Vollendung bringen, weil die Persönlichkeit nur durch Bethätigung der Freiheit vollendet werden kann, und zugleich sein Gehorsamsverdienst als zweiter Repräsentant des Geschlechtes durch die Reversibilität zum Verdienste Aller machen. Zu diesem Zwecke aber mußte auch für ihn in seinem irdischen Dasein ein Moment der Freiheitsprobe eintreten, und er so auf die Spitze der Selbstentscheidung gestellt werden. Denn ohne eine solche Freiheitsprobe, in welcher die Möglichkeit zum Guten wie zum Bösen besteht, also eine Impeccabilität vollkommen ausgeschlossen ist, wäre ein Verdienst unmöglich.[4]) Wir finden auch den Moment seiner Freiheitsprobe in seiner Geschichte wirklich vor, nemlich in der Erzählung von der Versuchung.

---

[1]) Vorschule II. Bd. S. 317 ff. besonders S. 345: „Die Basis (meiner Theorie von der stellvertretenden Genugthuung) ist: die Theilnahme der Menschheit an dem Gattungsleben der Natur, insoferne sie die lebendige Einheit des Gegensatzes im creatürlichen Sein ist. Und nur in jener Theilnahme bildet der Mensch ein organisches Ganzes und nur in dieser gibt es eine Reciprocität zwischen den Theilen und dem Ganzen und nur in dieser kommt es zur ethischen Reversibilität (welche S. 340 nebst der Substitution als untergeordneter Begriff der Solidarität erscheint) der freien Handlungen.“

[2]) Der letzte Symboliker S. 132. Vgl. S. 114.

[3]) Vorschule II. Bd. S. 255. vgl. S. 332. 441. 442. Süd- und Nordlichter S. 236. 237.

[4]) Vorschule II. Bd. S. 266.

Wenn aber das Eintreten der Erlösung durch Christus abhängig gemacht wird von dem Bestehen seiner Freiheitsprobe, so frägt es sich, worauf denn die Sicherheit der Erlösung beruht, da eben auch Christus gleich dem ersten Adam hätte sündigen können. Günther erwiedert, analog den alten Antiochenern, die Sicherheit der Erlösung beruhe auf dem Vorauswissen Gottes.[1] Nur weil Gott voraussah den Gehorsam im zweiten Adam, ließ er ihn eintreten in die Gattung und zwar in unmittelbarer Schöpfung seines Geistes und in unmittelbarer Bildung seines Leibes. Damit aber in Christo von einer Freiheitsprobe überhaupt die Rede sein kann, bestimmt Günther, wiederum analog den Antiochenern, die Einigung des Logos mit der menschlichen Natur in Christo nur als eine formale, in welcher beide ihr eigenes Selbstbewußtsein und folglich (nach ihm) ihre eigene Persönlichkeit fortbehalten, und nur insoferne eine Einheit besteht, als das creatürliche Selbstbewußtsein in Christo erfüllt ist mit dem Inhalte des göttlichen und aus dem Ineinanderschlagen beider Bewußtseinsformen ein formal einheitliches Ich resultirt.[2] Günther ist sich auch wohl bewußt, wie innig die Lehre von der Person Christi zusammenhänge mit der Lehre von seinem Werke und wie eine Abweichung von der scholastischen Lehre nach einer Richtung hin nothwendig auch eine Abweichung nach der andern Richtung mit sich bringe.[3]

4. Diese Lehre Günthers von der Unsündlichkeit Christi wurde durch seine Anhänger kräftig zu vertheidigen gesucht, z. B. durch Merten,[4] Baltzer,[5] Knoodt,[6] besonders durch Pabst[7] und übte großen Einfluß fast auf die gesammte deutsche Theologie während mehrerer Jahrzehnte.[8] Sie ist aber in Wirklichkeit nichts Anderes,

[1] Vorschule II. Bd. S. 343. Damit steht aber im Widerspruche Vorschule II. Bd. S. 131. Süd- und Nordlichter S. 228 ff., wo dieses Vorauswissen Gottes in Frage gestellt wird.

[2] Vgl. Vorschule II. Bd. S. 293 ff.

[3] Vgl. Vorschule II. Bd. S. 264.

[4] Grundriß der Metaphysik 1848 bes. S. 204 ff.

[5] Neue theolog. Briefe 1853 bes. der 10. Brief der zweiten Serie.

[6] Günther u. Clemens, 3 Bde. 1853—1854. Bd. II. S. 239 ff.

[7] Bes. in seinem Werke: Adam und Christus 1835. S. 39. 40. 51. 75. 78. 80. u. s. w. (2. Aufl. 1847).

[8] So ist z. B. Dieringer beeinflußt von Günther, wenn er (Lehrbuch der Dogmatik. 4. Aufl. Mainz 1858. S. 449) schreibt: „Der Logos verband sich hy-

als eine völlig unhistorische Anwendung rein philosophischer Principien, besonders der Hegel'schen Dialectik auf das Dogma von der Menschwerdung Gottes. Wir haben hier auf diese bereits der Vergessenheit anheimgefallene Theorie nicht näher einzugehen und bemerken nur, daß in der Frage von der Unsündlichkeit Christi der Güntherianismus vielleicht mehr noch dem Pelagianismus vergleichbar ist als dem Nestorianismus. Denn er scheint in Folge der übermässigen Betonung der creatürlichen Freiheit Christi annehmen zu müssen, daß nicht bloß die finale ethische Vollendung, sondern überhaupt Alles, was der Mensch Christus Göttliches an sich hatte, erst durch den rechten Gebrauch seiner Freiheit sein volles und wirkliches Eigenthum wird, und das ist ganz die Anschauung des Pelagianismus.

5. Zur Widerlegung der Günther'schen Lehre von der Unsündlichkeit Christi könnte Alles wiederholt werden, was im Vorausgehenden gegenüber dem Nestorianismus, Pelagianismus u. s. w. geltend geltend gemacht worden ist. Speziell schrieben gegen diesen Punkt im Güntherschen System Clemens,[1] Oischinger,[2] Schäzler[3]) u. A. besonders Kleutgen, der in dem dritten Bande seiner „Theologie der Vorzeit" die traditionelle Auffassung der Unsündlichkeit Christi vorzugsweise gegenüber dem Güntherianismus vertheidigte. Kirchlicherseits wurde das ganze Günthersche System verworfen im Jahre 1857. Hätte das vaticanische Concil fortgesetzt werden können, so wäre vielleicht auch (speziell gegen die Günther'sche Auffassung) die kirchlich-überlieferte Lehre von der hypostatischen Union und der mit dieser gegebenen Unsündlichkeit Christi feierlich definirt worden.[4]) |

---

postatisch mit einer solchen menschlichen Natur, von welcher er voraussah, daß sie unter den bestimmten Gnadenverhältnissen auch ohne hypostatische Einigung mit der göttlichen Natur alles Böse mit Freiheit meiden und alles ihr aufgetragene Gute vollbringen würde, so daß sie faktisch mit vollkommener Freiheit vermied, worein sie vermöge der hypostatischen Union nicht fallen konnte."

[1]) Die speculative Theologie A. Günthers und die Kirchenlehre. 1853.

[2]) Die Günther'sche Philosophie mit Rücksicht auf die Geschichte und das System der Philosophie u. s. w. 1852. S. 360 ff.

[3]) Das Dogma von der Menschwerdung Gottes. 1870. S. 288 ff.

[4]) In die Schemata concil. Vatic. war auch der Satz aufgenommen: Carni et sanguini participans cum infirmitate naturae culpae maculam ne-

V. Die Unsündlichkeit Christi gegenüber den Leugnern des Fortbestandes der unirten Menschheit in ihrer eigenen Wesenheit und Wesensthätigkeit.

1. Den Leugnern der hypostatischen Union gegenüber hält die Kirche zunächst fest, daß die Subsistenz und die Wirkungsweise der Menschheit Christi eine von uns gar sehr verschiedene sei, weil sie eben mit dem göttlichen Logos zur Einheit einer Person vereinigt ist. Mit der Einheit der Person ist aber nicht die Einheit der Natur und der natürlichen Wirkungsweise Christi gelehrt. Allein in Folge von Mißverständnissen und falschen Voraussetzungen ward nach dem Auftreten des Nestorianismus besonders in der griechischen Kirche die Einheit Christi nicht bloß als persönliche hingestellt, sondern auch als Einheit der Natur und der natürlichen Wirkungsweise und dieß in den verschiedensten Formen, je nachdem man mehr die menschliche Natur als Ganzes und gleichsam ruhend, oder in ihren einzelnen Theilen und Momenten und in Bewegung und Thätigkeit begriffen, ins Auge faßte. So entstand der eigentliche Monophysitismus und die verschiedenen Modificationen desselben in den Sekten der Aphthartodoketen, Agnoeten, Theopaschiten u. s. w. bis herauf zu den Monergisten und Monotheleten. Die richtige Fassung der Natur und der ihr zukommenden Bestimmungen und Wirkungsweisen gegenüber der Person und die Darstellung der Einheit Christi als rein persönlicher, bei Fortbestand der beiden Naturen in ihrer eigenen Wesenheit, Wesenseigenthümlichkeit und Wesensthätigkeit war diesen Häresien gegenüber die erste Aufgabe der Kirchenlehre und der Kirche.

quaquam suscepit et licet vero libero arbitrio praeditus non solum non peccavit, sed nec peccare potuit (bei Martin C. Omn. concil. Vatic. document. collect. Paderb. 1870. p. 25. Vgl. desselb. „Arbeiten des Vatikanischen Concils". 3. Aufl. Paderborn 1873. S. 56). Ein anderes dem Vatikanum vorgelegtes Schema constit. dogmat. lautet: Sicut dei filius, etiam secundum quod homo est, peccare numquam potuit, ita ejusdem Christi Jesu liberi actus humani in vita mortali ... valorem satisfaciendi pro nobis atque merendi habebant secundum dignitatem divinae personae operantis (bei Friedrich, docum. ad illustrand. concil. Vatic. pars II. p. 17). Dazu gaben die Consultoren folgende Adnotatio: Ex ipsa unitate personae in duabus naturis ... consequitur omnimoda impeccabilitas hujus hominis Jesu Christi. Ipse enim deus verbum est persona, quae operatur humana functionibus suae assumptae naturae: unde peccatum attribuendum esset ipsi personae divinae, in quo manifesta continetur contradictio (bei Friedrich l. c. p. 52).

Im Verhältniß zum Nestorianismus verhält sich der Monophysitismus und Monotheletismus als entgegengesetztes Extrem. Ersterer betont die Wahrheit und Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi bis zum Einschlusse einer eigenen Persönlichkeit, letztere hingegen heben sie durch die Union in einer Weise hinauf, daß sie entweder gar nicht mehr oder nicht mehr vollständig als menschliche Natur besteht. Wie sie aber beide eins sind in der Negation einer Union, die eine hypostatische und nur eine solche ist, so sind sie auch theilweise wenigstens wieder eins in der Begründung ihrer Negation, und hierin liegt wie dort so auch hier die Frage nach der Unsündlichkeit Christi verschlungen.

Neben anderen besonders positiven Gründen halten auch die Monophysiten und Monotheleten eine hypostatische Union für unmöglich, weil im Widerspruch stehend mit der menschlichen Natur, nicht zwar weil diese nothwendig sittlich indifferent ist (wenigstens bis zu einem gewissen Punkte), sondern weil sie zu unvollkommen, weil insbesondere ihr Wille unweigerlich dem Bösen zustrebt. Das in der menschlichen Natur selbst gesuchte Hinderniß einer hypostatischen Union, welches im Nestorianismus und den ihm verwandten Richtungen rationalistisch und naturalistisch gefaßt wird, tritt hier wiederum durch einen Umschlag ins andere Extrem auf in gnostisch-manichäischer und apollinaristischer Form und hievon ist nothwendig auch die Stellungnahme der Monophysiten und Monotheleten in der Frage von der Unsündlichkeit Christi bedingt./

2. Es ist nicht leicht, die Irrlehre des Eutyches in festen Begriffen darzustellen wegen ihrer inneren Verschwommenheit und weil sich wohl Eutyches selbst nicht klar genug war. Belangreich für unseren gegenwärtigen Zweck ist aber, daß die Väter ihm durchgehends Doketismus und Gnosticismus vorwerfen und behaupten, nach Eutyches habe Christus eine himmlische Menschheit mitgebracht und sei mit dieser Eine Natur geworden. So vermuthet schon Leo der Große, Eutyches habe aus origenistischer Quelle seine Irrlehre geschöpft.[1]) Die Lehre

[1]) Epist. ad Jul. Coens. (35. al. 25) n. 3: Arbitror talia loquentem hoc habere persuasum, quod anima, quam Salvator assumpsit, prius in coelis sit commorata, quam de Maria virgine nasceretur eamque sibi Verbum in utero copularet.

von einem himmlischen Leibe werfen ihm vor Liberatus,[1]) Fulgentius von Ruspe,[2]) Johannes Damascenus,[3]) des Doketismus bezüchtiget ihn Anastasius Sinaita.[4]) Auch das Concil von Chalcedon verwirft mit Rücksicht auf Eutyches die Ansicht derjenigen, nach welchen die Menschheit Christi aus einer himmlischen oder irgend einer andern Substanz als der unserigen ist.[5]) Diese gemeinsame Angabe der Väter beruht auf hoher Wahrscheinlichkeit. Nicht minder wahrscheinlich ist aber der Schluß, daß Eutyches deßhalb eine himmlische Menschheit für Christo postulirte, weil ihm die irdische zu unvollkommen war. Dieß geht hervor aus der Polemik der genannten Väter gegen ihn, sowie aus der ganzen Entwicklung der monophysitischen Häresie bis zum Monotheletismus.

Mit Rücksicht auf die Stelle im Briefe Leo's an Flavian: Agit utraque forma cum alterius communione, quod proprium est, behaupteten nemlich die Gegner des Chalcedonense sofort, daß dann ein Widerstreit der beiden Naturen entstehen müßte.[6]) Deßwegen und mit Rücksicht auf einige falsch verstandene Stellen aus Athanasius, Gregor von Nyssa und von Nazianz und dem Pseudo-Areopagiten Dionysius bildete sich in den nachfolgenden Kämpfen zuletzt der Monotheletismus heraus. Wir können diese Kämpfe hier nicht näher darstellen, nur die Lehre des Monotheletismus selbst soll eingehender behandelt werden, weil sie Anlaß gab zu einer noch tiefern Ausbildung der Lehre von der Unsündlichkeit Christi.

3. Ein speculativ-dogmatischer Grundfehler der Monotheleten liegt darin, daß sie nicht unterscheiden zwischen Willensrichtung und Willensobjekt einerseits und Willensvermögen andererseits, und rücksichtlich des letzteren nicht zwischen Willensvermögen als noch ruhender Potenz und demselben Vermögen, aufgefaßt in irgendwie geformter aktueller Bethätigung. Wo nur Ein Willensobjekt und nur

[1]) Breviar. c. 11.

[2]) Ad Trasimund. l. III. c. 15.

[3]) De haeres. n. 82.

[4]) Hodeg. c. 6. (ed. Galland. p. 45.)

[5]) Mansi, tom. VII. p. 116: Τοὺς οὐρανίου ἢ ἑτέρας τινὸς ὑπάρχειν οὐσίας τὴν ἐξ ἡμῶν ληφθεῖσαν αὐτῷ τοῦ δούλου μορφὴν παραπαίοντας ἐξελαύνει.

[6]) So schon Timotheus Aelurus. (cf. Le Quien, not. in opp. Joan. Damasc. bei Migne, ser. gr. tom. 94. p. 761. not. 69.)

Eine ethische Form der Willensbethätigung ist, da ist nach ihnen überhaupt nur Ein physischer Wille. So schreiben sie selbst dem Adam vor der Sünde keinen eigenen physischen Willen zu, sondern ganz allgemein nur Einen Willen mit dem göttlichen.[1]) Da nun in Christo die Menschheit stets dasselbe wollte wie die Gottheit und ihre Willensthätigkeit stets geformt war gemäß dem göttlichen Willen, so kann nach ihnen überhaupt nur Ein physischer Wille in ihm sein. Denn, und hierin liegt ein zweiter dogmatisch-ethischer Grundfehler, nähme man zwei Willen in ihm an, so müßte man auch eine doppelte Willensrichtung und eine doppelte Form der Willensbethätigung in ihm annehmen, und es entstünde so in Christo ein Widerstreit und ein Kampf zweier einander entgegengesetzter Willen.[2])

So argumentirt Themistius, er lege Christo nicht zwei Willen bei, die sich einander bekämpfen müßten.[3]) Der Patriarch Sergius von Constantinopel meint, die ganze Erlösung sei nicht gesichert bei Annahme von zwei Willen, denn wenn zwei Willen angenommen würden, so würde, während der göttliche die Erlösung bewirken wolle,

---

[1]) So Makarius und Stephanus in der 8. Sitzung des 6. Concils (Mansi, tom. XI. p. 368): Adam hatte nach ihnen vor der Sünde kein θέλημα φυσικόν, sondern ein θεῖον θέλημα καὶ συνθελητὴς ἦν τῷ θεῷ. cf. Joh. Damasc. de duab. volunt. n. 26: Λέγουσι δύο μόνα εἶναι θελήματα, τὸ ἓν τὸ θεῖον καὶ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἕτερον διαβολικόν.

[2]) Es ist die gewöhnliche und allein haltbare Ansicht, daß die Monotheleten nicht bloß eine menschliche Willensthätigkeit, sondern ein Willensvermögen Christi leugneten; da sie in der Verwerfung eines menschlichen θέλημα (auch θέλησις) in Christo nicht genauer unterscheiden, so ergibt sich unsere Annahme zwar nicht immer deutlich aus ihren Aeußerungen, folgt aber aus dem ganzen Zusammenhange ihrer Lehre und mehr noch aus der Polemik der Väter gegen sie. Für unsern gegenwärtigen Zweck ist jedoch diese Frage genau genommen erst von sekundärer Bedeutung, da es sich hier zunächst darum handelt, ob in Christo ein menschlicher Wille vorhanden sein könne, ohne eine dem göttlichen Willen widerstrebende Willensrichtung und Willensbethätigung. Aus der ethischen Einheit des Wollens in Christo schlossen die Monotheleten auf eine physische Einheit seines Willens. Es war also zunächst zu zeigen, wie jene Einheit bestehen könne trotz der Zweiheit physischer Willen in ihm, und erst dann waren diese physischen Willen selbst in ihrem Wesen und ihren Thätigkeiten näher zu bestimmen.

[3]) Bei Mansi, tom. XI. p. 540: Οὐ δύο θελήσεις αὐτῷ περιθήσομεν καὶ ταύτας μαχομένας ἀλλήλοις.

der menschliche entgegen sein und widerstreben, und so hätte man zwei das Entgegengesetzte wollende Personen.[1]) Auch Pyrrhus glaubt, aus der Annahme zweier Willen würde ein Widerstreit derselben in Christo nothwendig folgen.[2]) In dem Briefe eines gewissen Paulus an den Papst Theodorus steht weiter der Satz: Einen Willen denken wir in Christo, auf daß wir nicht einen Widerstreit und Gegensatz zweier Willen beilegen unserem Herrn Jesus Christus und ihn darstellen mit sich selbst im Kampfe.[3]) Makarius erklärt auf dem sechsten Concil, in Christo sei neben dem göttlichen Willen nicht auch noch ein anderer, der dem göttlichen entgegengesetzt und widersprechend sei.[4]) Auch das berühmte Schreiben des Papstes Honorius an Sergius spricht sich hierüber sehr zweideutig aus. Christus hat nach ihm nicht die sündhafte Natur des Menschen, die dem Gesetze des Geistes widerstreitet, angenommen, sondern die Natur, wie sie vor der Sünde war. Ein anderes Gesetz aber in den Gliedern oder ein entgegengesetzter und widersprechender Wille war nicht im Erlöser, da er auch nicht nach dem Gesetze der menschlichen Natur geboren worden war.[5])

Auf Grund dieser Zeugnisse ist es sicher, daß die Monotheleten in der erfahrungsmäßigen Verkehrtheit unseres Willens (rücksichtlich der Objekte des Wollens und der Form seiner Bethätigung) einen Grund suchten, weßhalb Christus überhaupt keinen mensch-

---

[1]) Epist. ad Honor. (Mansi p. 533): Τοῦ θεοῦ λόγου τὸ σωτήριον θέλοντος ἐκπληρωθῆναι πάθος, τῆς δὲ κατ' αὐτὸν ἀνθρωπότητος ἀντιπιπτούσης τῷ αὐτοῦ θελήματι καὶ ἐναντιουμένης καὶ ἔνθεν δύο τοὺς τἀναντία θέλοντας εἰσάγεσθαι.

[2]) Dialog. Max. c. Pyrrho (bei Maximus t. II. p. 161): Ἀδύνατόν ἐστιν ἐν ἑνὶ προσώπῳ δύο ἀλλήλοις συνυπάρξαι θελήματα ἄνευ ἐναντιώσεως.

[3]) Mansi t. XI. p. 572: Ἓν θέλημα τοῦ κυρίου νοοῦμεν, ἵνα μὴ ἐναντίωσιν ἢ διαφορὰν θελημάτων ἑνὶ καὶ τῷ προσώπῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ περιάψωμεν ἢ αὐτὸν ἑαυτῷ διαμαχόμενον δογματίσωμεν.

[4]) Mansi p. 353 (ebenso p. 513): Οὐκ ὄντος ἐν αὐτῷ καὶ ἄλλου θελήματος ἢ ἀντιπίπτοντος καὶ ἀντικειμένου τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ δυνατῷ αὐτοῦ θελήματι. Ἀδύνατον γὰρ ἐν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ Χριστῷ τῷ θεῷ ἡμῶν δύο ἅμα καὶ κατὰ ταὐτὸ ἐναντία ἢ καὶ ὅμοια ὑφεστάναι θελήματα.

[5]) l. c. p. 540: Οὐ προσελήφθη ἀπὸ τοῦ σωτῆρος ἡ ἁμαρτήσασα φύσις ἡ ἀντιστρατευομένη τῷ νόμῳ τοῦ νοός, . . . ἕτερος γὰρ νόμος τοῖς μέλεσιν ἢ θέλημα διάφορον ἢ ἐναντίον οὐ γέγονεν ἐν τῷ σωτῆρι, ἐπειδὴ καὶ ὑπὲρ νόμον ἀνθρωπίνης φύσεως ἐτέχθη. Die dogmatische Unklarheit des ganzen Briefes spricht sich an dieser Stelle besonders aus, indem der Wille des Menschen nach der Sünde gleichgestellt wird dem Gesetze in den Gliedern, das dem Gesetze des Geistes widerstreitet.

lichen Willen sollte angenommen haben. Gerade durch diese Negation des menschlichen Willens in Christo suchten sie einerseits ihn selbst frei zu bewahren von Sünde, andererseits die Erlösung sicher zu stellen.

4. Die Kirchenlehre hatte dem Monophysitismus und Monotheletismus gegenüber in erster Linie die Wahrheit und Vollständigkeit der menschlichen Natur in der hypostatischen Union zu betonen, dann aber auch den Einwand von der Unvollkommenheit der menschlichen Natur, respective der unüberwindlich bösen Tendenz des menschlichen Willens aufzulösen. Insoferne aber die Monotheleten den menschlichen Willen Christi überhaupt leugneten, weil sie eine eigene Willensthätigkeit seiner Menschheit nicht vereinbaren konnten mit der hypostatischen Union, so mußte genau gezeigt werden, wie sich die menschliche Natur Christi nicht bloß in ihrem Wesen, sondern insbesondere in ihren Thätigkeiten verhalte zu der sie tragenden göttlichen Hypostase. Hierin liegt, wie die dogmatische Vollendung der Christologie überhaupt, so speziell die Vollendung der dogmatischen Lehre von der Unsündlichkeit Christi. Anderen Häresien gegenüber wird mehr in negativer Weise festgehalten, daß die menschliche Natur Christi in und durch die hypostatische Union unsündlich sei. Dem Monotheletismus gegenüber muß in positiver Weise gezeigt werden, wie die eigene Thätigkeit der menschlichen Natur Christi zu seiner göttlichen Person in einem solchen Verhältniß stehe, daß die Sünde ihr absolut unmöglich ist. Das Verhältniß von Person und Natur in der Bethätigung der letzteren mußte also jetzt dargestellt und hienach die Frage nach der Unsündlichkeit Christi beantwortet werden.

5. Dem Monophysitismus gegenüber erklärte Leo in seinem dogmatischen Schreiben an Flavian, daß Christus Alles angenommen hat mit Ausnahme der Sünde. Das sei aber nothwendig zu unserer Erlösung, denn wir könnten den Urheber der Sünde und des Todes nicht besiegen, wenn nicht derjenige unsere (ganze und wahre) Natur annähme und zur seinen machte, den weder die Sünde beflecken noch der Tod überwinden konnte.[1]) Fulgentius von Ruspe hebt gegen die

[1]) Ep. 28. (al. 24.) c. 2: Non superare possemus peccati et mortis auctorem, nisi naturam nostram ille susciperet et suam faceret, quem nec peccatum contaminare nec mors potuit superare.

monophysitische Secte der Theopaschiten hervor, gleichwie die Gottheit nicht überwunden werden kann, ebenso sei auch die Menschheit Christi ohne Sünde geblieben, weil die Gottheit sie annahm in der Einheit einer Person, sie, welche von Natur aus nicht sündigen kann.[1])

Auch Papst Gregor der Große kann, wenn auch nicht direkt als Bekämpfer der Häresie, so doch zur Bezeugung der Lehre angeführt werden, daß in Folge der hypostatischen Union die Menschheit Christi unsündlich werde. Nach ihm konnte der Teufel die Seele Christi nicht überwinden und ihn durch die Versuchung nicht erschüttern.[2]) Unser Erlöser ist Mensch ohne Sünde, er der Sohn Gottes ist nicht durch Adoption,[3]) (sondern von Natur aus).

6. Der Monotheletismus wurde bekanntlich von der Kirche verworfen auf dem Laterankoncil 649 unter Martin I., ferner durch das dogmatische Schreiben des Papstes Agatho, und endlich auf dem sechsten allgemeinen Concil zu Constantinopel. Wir heben daraus für unseren gegenwärtigen Zweck folgende Sätze hervor. Das Lateranconcil erklärt, die zwei Willen seien in Christo cohaerenter verbunden[4]) und verwirft die Anschauung jener, welche wegen der zwei Willen dissensiones und divisiones in das Geheimniß der Menschwerdung hineintragen.[5]) Das sechste allgemeine Concil nimmt an „zwei natürliche Willen, die nicht einander entgegen sind, vielmehr folge der menschliche Wille des Herrn und widerstehe und widerstreite nicht, sondern sei untergeordnet seinem göttlichen und allmächtigen Willen. Denn es mußte der Wille des Fleisches bewegt werden, aber so, daß er untergeordnet blieb dem göttlichen Willen nach dem weisen Athanasius." Das Concil gibt weiter den Grund an, warum der menschliche Wille Christi seinem göttlichen nicht widerstreiten kann und darf, indem es fortfährt: „Wie sein Fleisch Fleisch des göttlichen Logos genannt wird und ist, so wird auch der natürliche Wille seines Fleisches

---

[1]) Ad Trasim. l. III. c. 29: Deitas non potest superari, propterea utique etiam Christi humanitas sine peccato permansit, quia eam in unitate personae divinitas accepit, quae naturaliter peccare non potest.

[2]) Moral. l. III. c. 16. n. 30.

[3]) l. c. l. XXVII. c. 2. n. 3: Redemptor noster homo sine peccato est, filius sine adoptione.

[4]) Can. 10. (Denzinger n. 211).

[5]) Can. 16. (Denzinger n. 217).

eigen genannt dem göttlichen Logos und ist ihm eigen, wie er selbst sagt: Ich bin herabgestiegen vom Himmel, nicht um meinen Willen zu thun, sondern den Willen des Vaters, der mich gesandt hat, indem er unter seinem eigenen Willen den Willen des Fleisches versteht, insoferne eben das Fleisch ihm eigen geworden ist. Wie nemlich sein heiliges und unbeflecktes beseeltes Fleisch vergöttlicht aber nicht aufgehoben wurde, sondern in der ihm eigenen Begrenzung und Bestimmung verblieb, so wurde auch sein menschlicher Wille vergöttlicht, aber nicht aufgehoben. Er wurde vielmehr (durch diese Vergöttlichung) von der Sünde erlöst nach dem Theologen Gregor (von Nazianz), der da sagt: Sein Wollen, nemlich das Wollen des Erlösers, war Gott nicht entgegen, weil es ganz vergöttlicht war." [1])

7. Diese Bestimmungen wurden von den Theologen theils vor, theils nach dem sechsten Concil, insbesondere vom hl. Maximus und Johannes Damascenus, noch weiter entwickelt und ausgeführt. Eine genauere Darstellung ihrer Lehren wird über die kirchlichen Definitionen selbst ein größeres Licht verbreiten.

8. Die Väter unterscheiden vor Allem gegenüber der monotheletischen Begriffsverwirrung genau die einzelnen in der allgemeinen Bezeichnung „Wille" gelegenen Momente. Einmal unterscheiden sie zwischen Willen als Vermögen und zwischen dem Objekt oder Terminus des Wollens. Gleichwie das Sehvermögen und der gesehene Gegenstand nicht ein und dasselbe sind, so auch nicht das Willensvermögen des Wollenden und das Willensobjekt.[2]) Es kann das Willensvermögen vorhanden sein ohne ein Willensobjekt, solange nemlich derjenige Nichts will, welcher das Willensvermögen besitzt. Ohne Grund werden also beide von den Monotheleten verwechselt, während sie doch schon von den Vätern auseinandergehalten worden sind.[3])

---

[1]) Denzinger n. 238.

[2]) Max. disp. c. Pyrrho p. 162: Οὐ ταὐτὸν τὸ τοῦ θέλοντος θέλημα καὶ τὸ θεληθέν· ὥσπερ οὐδὲ τὸ τοῦ ὁρῶντος ὀπτικὸν καὶ τὸ ὁρατόν.

[3]) Max. opusc. theol. et polem. p. 101: Ὡς ἐὰν μηδὲν θελήσῃ τῶν ὄντων ὁ τὴν φυσικὴν θέλησιν ἔχων, οὐδὲν αὐτῷ θεληθὲν ἢ θελητόν. Τίς οὖν ὁ λόγος τοῖς θέλημα τὸ θεληθὲν ἰσχυριζομένοις ὑπάρχειν ἢ λέγεσθαι πρὸς τῶν ἁγίων Πατέρων ἀποφαινομένοις;

Weiter ist zu unterscheiden zwischen dem Willen, insoferne er noch reines und noch ruhendes (physisches) Vermögen ist, und zwischen demselben Willen, insoferne er in einzelnen Akten (ethisch) sich bethätigt.[1]) Im Menschen beruhen diese Akte auf Ueberlegung, Untersuchung, Erwägung, ja oftmals auf einer erst nach vorausgehender Unsicherheit hervorgehenden Genehmhaltung und Entschließung und es entsteht durch sie ein bestimmt gestalteter Wille, oder eine bestimmte Zuständlichkeit, Verfassung und Neigung des Willens. Von Christo nun muß nach den Vätern ausgeschlossen werden einerseits alles dasjenige, was bei uns mit einzelnen Willensakten gegeben ist als deren Voraussetzung, weil unverträglich mit seiner Vollkommenheit, andererseits noch mehr dasjenige, was bei uns erst entsteht durch einzelne Willensakte, weil eben derartige Willensakte bei ihm gar nicht vorausgehen können, wie sich noch deutlicher zeigen wird.[2])

Nachdem so von Christus alle Unvollkommenheiten des menschlichen Willens ausgeschlossen sind, wie sie bei uns sich manifestiren in den einzelnen Willensakten, bleibt nichts übrig von unserem Willen als das reine Willensvermögen. Die Väter bestimmen dieses als das mit der Natur gegebene (natürliche) vernünftige Streben[3]) oder als die Kraft, welche nach dem Naturgemäßen strebt und alle wesentlich der Natur zukommenden Eigenthümlichkeiten in sich zu=

[1]) Max. (disp. p. 162) und nach ihm Damasc. (de fide orthod. l. III. c. 14. p. 225) erklären: Οὐ ταὐτὸν θέλειν καὶ τὸ πῶς θέλειν . . . τὸ μὲν γὰρ θέλειν φύσεως, τὸ δὲ πῶς θέλειν . . . τρόπος ἐστὶ τῆς τοῦ θέλειν χρήσεως μόνῳ τῷ κεχρημένῳ προσὸν καὶ τῶν ἄλλων αὐτὸν χωριζόν.

[2]) Max. (opusc. p. 2. 3. 4. 6) und Damasc. (l. c. p. 229) unterscheiden genau zwischen θέλησις (oder auch θέλημα), προαίρεσις, βούλησις (auch βουλὴ oder βούλευσις) und γνώμη, und schließen die γνώμη und προαίρεσις oder ein θέλημα γνωμικόν und προαιρετικόν unbedingt von Christus aus. Die γνώμη ist nach Maximus (disp. c. Pyrrho p. 171) ein τρόπος ζωῆς oder eine ποιὰ θέλησις σχετικῶς τινος ἢ ὄντος ἢ νομιζομένου ἀγαθοῦ ἀντεχομένη, darum würde ein γνωμικὸν θέλημα Christum machen zu einem bloßen Menschen βουλευτικῶς διατιθέμενον καθ᾽ ἡμᾶς ἀγνοοῦντά τε καί ἀμφιβάλλοντα καὶ ἀντικείμενα ἔχοντα, die προαίρεσις aber und das θέλημα προαιρετικόν würde in Christo die Wahlfreiheit zwischen Gut und Bös voraussetzen. (Max. opusc. p. 13).

[3]) Max. disp. p. 163: Τὸ φύσει λογικὸν δύναμιν ἔχει φυσικὴν τὴν λογικὴν ὄρεξιν, ἥτις καὶ θέλησις καλεῖται τῆς νοερᾶς ψυχῆς.

sammenfaßt[1]) oder kurz als das vernünftige Strebevermögen[2]) und betonen zugleich, daß dieses Willensvermögen nothwendig mit der Natur gegeben ist und zur Natur als solcher gehört und nicht erst auf die Subsistenz folgt.[3]) Darum muß man mit zwei Naturen nothwendig auch zwei natürliche Willensvermögen annehmen,[4]) denn jedes vernünftige Wesen ist wollend und frei von Natur aus.[5])

9. Durch diese genauen dialektischen Unterscheidungen ist die ganze Frage nach der hypostatischen Vereinbarkeit eines menschlichen Willens mit Gott auf ein enges und festumgränztes Gebiet gestellt. Nachdem alles Unvollkommene der menschlichen Willensakte zum Vorhinein von Christus ausgeschlossen bleibt, frägt es sich jetzt, ob auch das reine physische Willensvermögen zu Gott nothwendig im Widerstreit und Gegensatz steht. Dieß zu behaupten, wäre entschieden manichäisch, wie Johannes Damascenus mit Recht bemerkt.[6]) Denn nichts ist von Natur aus Gott

---

[1]) Max. opusc. p. 2: Θέλημά φασιν εἶναι φυσικὸν ἤγουν θέλησιν δύναμιν τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος ὀρεκτικὴν καὶ τῶν οὐσιωδῶς τῇ φύσει προσόντων συνεκτικὴν πάντων ἰδιωμάτων. cf. ibid. p. 81.

[2]) Damasc. l. c. p. 226: Θέλησις ἤτοι ἡ θελητικὴ δύναμις λογικὴ οὖσα ὄρεξις.

[3]) Max. disp. p. 161: Τὸ ἁπλῶς θέλειν φύσεως.

[4]) Edict. Constant. (bei Mansi, tom. XI. p. 705): Εἰ εἵπεται τῇ φύσει τὸ θέλημα, δύο δὲ φύσεις ἐν τῷ Χριστῷ, δύο πάντως αὐταῖς καὶ φυσικὰ θελήματα δώσομεν.

[5]) Damasc. l. c. p. 226: Ἐπειδὴ δύο φύσεις ἔχει θελητικὰς ὡς λογικάς· πᾶν γὰρ λογικὸν θελητικόν τε καὶ αὐτεξούσιον· δύο θελήσεις ἤτοι θελήματα φυσικὰ ἐπ' αὐτοῦ ἐροῦμεν.

[6]) De duab. volunt. n. 32. Daß das rein physische Willensvermögen in einem nothwendigen Gegensatz zu Gott steht, behaupteten die Monotheleten direkt nicht, obwohl die Consequenz sie dazu trieb. Wenn sie meinten, zwei Willen in Christo müßten nothwendig einander widerstreiten, so hatten sie den menschlichen Willen zunächst im Auge, insoferne er thätig ist. Gerade die Nichtunterscheidung aber zwischen Willensvermögen und Willensthätigkeit bildet, wie oben bemerkt, einen Grundfehler in ihrer ganzen Lehre, zu welchem noch der zweite Grundfehler kommt, daß ein eigener menschlicher Wille in Christo nicht in Allem dem göttlichen Willen gemäß bewegt werden könne. Die Väter widerlegen den ersten Grundfehler damit, daß sie dialektisch genau unterscheiden zwischen den einzelnen in dem Worte „Wille“ gelegenen Momenten, den zweiten dadurch, daß sie negativ alle Unvollkommenheiten unseres Wollens von Christo ausschließen und positiv sein menschliches Wollen unter den hegemonischen Einfluß seiner göttlichen Person stellen.

entgegen, sonst wäre ja Gott selbst Schöpfer des Bösen.[1]) Also kann das zur Natur gehörige Willensvermögen nicht in einem nothwendigen Widerstreit zu Gott sich befinden.[2])

Es gilt auch nicht der Einwand, daß Christus keine freie Bewegung mehr gehabt hätte, wenn sein menschlicher Wille mit der Natur gegeben ist.[3]) Denn auch uns ist das Wollen und Streben und Ueberlegen u. s. w. von Natur aus eigen und dennoch sind wir frei. Auch Gott ist von Natur aus Gott, von Natur aus gut, von Natur aus Schöpfer und unterliegt dennoch keinem Zwange.[4])

10. Durch die bisherige Entwicklung ist klar, daß Christus gar wohl ein zur Natur gehöriges geistiges Willensvermögen annehmen konnte. Allein, und gerade hierauf legen die Väter ein besonderes Gewicht, er mußte auch ein solches Willensvermögen annehmen, um auch diesen Theil der menschlichen Natur zu erlösen, ihn zuerst sündelos darzustellen und auch uns einerseits die Möglichkeit, andererseits das Ideal eines heiligen, von Sünde reinen Willens zu gewähren. Darum sagen diejenigen, welche von der menschlichen Seele Christi den natürlichen Willen hinwegnehmen wollen, daß wir nicht ganz erlöst sind; denn was nicht angenommen ist, das ist auch nicht geheilt, was aber mit Gott geeint ist, das wird auch erlöst nach dem hl. Gregor von Nazianz.[5]) Hat nemlich der Herr nicht einen menschlichen Willen angenommen, so hat er nicht das geheilt, was zuvor in uns gelitten hatte.[6]) Weil aber dieß dem Bewußtsein unserer Erlösung widerspricht, darum ist zu sagen, daß der Herr alles mit

---

[1]) Maxim. Opusc. p. 23: Οὐδὲν ἠναντίωται παντάπασι θεῷ φυσικόν cf. ibid. p. 40.

[2]) Damasc. de recta sentent. n. 3: Οὐ τὸ φυσικὸν θέλημα τοῦ ἀνθρώπου ἐναντίον τοῦ θείου θελήματος.

[3]) Pyrrhus meint (bei Max. disp. p. 163): Εἰ φυσικὸν λέγεις τὸ θέλημα τὸ δὲ φυσικὸν πάντως καὶ ἠναγκασμένον, πῶς οὐκ ἀνάγκη, φυσικὰ λέγοντας ἐπὶ Χριστοῦ τὰ θελήματα πᾶσαν ἐπ' αὐτοῦ ἑκούσιον ἀναιρεῖν κίνησιν;

[4]) Max. l. c.: Φύσει ὁ θεὸς θεός, φύσει ἀγαθός, φύσει δημιοῦργος· ἀνάγκη ἔσται ὁ θεὸς θεὸς καὶ ἀγαθὸς καὶ δημιοῦργος; cf. Max. Opusc. p. 82. Damasc. d. f. o. l. III. c. 14. p. 226.

[5]) Edict. Constant. (Mansi p. 704): Οἱ τῆς ἀνθρωπίνης τοῦ κυρίου ψυχῆς τὸ κατὰ φύσιν ἀναιρεῖν πειρώμενοι θέλημα . . . ἡμᾶς μὴ τελείως σωθῆναι κατασκευάζουσιν.

[6]) Damasc. de duab. volunt. n. 28: Εἰ ἀνθρώπινον οὐκ ἀνέλαβε θέλημα, τὸ πρωτοπαθῆσαν ἐν ἡμῖν οὐκ ἰάσατο. cf. d. f. o. l. III. c. 18. p. 240. 241.

Ausnahme der Sünde angenommen, auf daß weder ihm die Gnade, noch uns die Erlösung mangle, die er der ganzen Natur nicht geben könnte, wenn er sie nicht ganz angenommen. Denn nicht auf andere Weise konnte er den alten Menschen erneuern, außer durch Annahme eines ganzen Menschen, wie er war durch die Schöpfung und vor der Sünde.[1]) Hier zeigt sich wieder ganz die Schwäche des Monotheletismus, insoferne nach ihm eine volle Erlösung unmöglich ist. Umgekehrt liegt aber auch gerade in der Thatsache der Erlösung der stärkste Beweis dafür, daß der menschliche Wille nicht nothwendig mit Gott im Widerstreite sich befindet. Denn was von Christus erlöst wurde, bemerkt Papst Agatho in seinem Schreiben,[2]) das konnte ihm nicht entgegen sein.

Fassen wir nunmehr die ganze bisherige Lehre zusammen, so ergeben sich folgende Sätze. Das natürliche Willensvermögen ist nicht nothwendig verbunden mit den (ethischen) Unvollkommenheiten unserer Willensakte, es ist auch nicht aus und durch sich böse und kann darum ganz wohl von Gott hypostatisch angenommen werden; ja es mußte sogar angenommen werden im Interesse einer vollkommenen Erlösung. Das Vermögen ist hiebei zunächst noch gedacht als ruhend, ohne in Thätigkeit zu sein. Nun aber entsteht die Frage, wie dieses Vermögen in Christo sich darstelle, wenn es in Thätigkeit übergeht. Negativ allerdings ist diese Frage schon entschieden, indem vom menschlichen Wollen Christi alle Unvollkommenheiten unseres Wollens ausgeschlossen sind. Es muß aber auch positiv gezeigt werden, wie sich das menschliche Wollen Christi zu seiner göttlichen Person auf Grund der hypostatischen Union gestalte und hier erst wird einerseits der dogmatisch-ethische Haupteinwand der Monotheleten vollständig abgeschnitten und andererseits klar dargethan, daß von Christus die Sünde absolut ausgeschlossen werden muß.

[1]) Max. Opusc. p. 22: Ἐλλείψας οὐδὲν εἰς πρόςληψιν τῶν ἡμετέρων, ἵνα μὴ καὶ ἑαυτῷ τὴν χάριν καὶ ἡμῖν ἐλλείψῃ τὴν σωτηρίαν οὐχ ὅλην τῇ φύσει διδοὺς ὡς μὴ ὅλην τὴν φύσιν λαβών... Πῶς γὰρ καινουργήσει τὸν πάλαι (ἄνθρωπον) μὴ δι᾽ ὅλου καὶ ὅλον λαβὼν δίχα τῆς ἁμαρτίας; p. 83: Οὕτως τὴν φύσιν λαβὼν ἥνωσεν ἑαυτῷ τὸ καθ᾽ ὑπόστασιν ὡς ἀπ᾽ ἀρχῆς ταύτην ἐδημιούργησε, τουτέστι θελητικὴν φύσει καὶ ἐνεργητικήν. cf. ibid. p. 29. 40 et pass.

[2]) Bei Mansi, p. 252: Ὅπερ παρὰ τοῦ προσλαβομένου ἐσώθη, οὐκ ἠδύνατο εἶναι αὐτῷ ἐναντίον.

11. Weil Christi Menschheit nicht auf gewöhnliche, sondern in göttlicher Weise subsistirte, darum ist ihr nach Maximus in Folge dieses Seins oder Subsistirens das Gute von Natur aus eigen und das Böse von Natur aus fremd.[1] Wenn Christus darum auch ein menschliches Willensvermögen hat, so geht dieses doch nicht mit der Möglichkeit des Bösen in den Akt über, sondern es wird bewegt und geformt von seinem göttlichen Willen.[2] Es wird nemlich der menschliche Wille Christi vergöttlicht, d. h. gleichsam einverwachsen der Hypostase des Sohnes, also getragen von ihr,[3] und darum ist sein menschlicher Wille in voller Uebereinstimmung mit dem göttlichen,[4] und bleibt ausgeschlossen jeder Widerstreit und Gegensatz der zwei Willen in ihm.[5]

Ebenso heißt es im Edikte des Kaisers Constantin: Nicht entgegengesetzte und einander widerstreitende Willen führen wir ein. Denn der menschliche Wille des Erlösers war seinem göttlichen Willen nicht entgegen, sondern es folgte in allem der vergöttlichte menschliche Wille der angenommenen Natur dem Willen des annehmenden und vergöttlichenden Logos.[6]

Auch nach Johannes von Damascus ist der menschliche Wille Christi vergöttlicht worden, nicht als ob seine natürliche Bewegung wäre umgewandelt worden, sondern insoferne sie geeinigt worden ist

---

[1]) Max. disp. c. Pyrrh. p. 171: Αὐτὸ τὸ εἶναι ἤγουν τὸ θεικῶς ὑποστῆναι φυσικῶς καὶ τὴν πρὸς τὸ καλὸν εἶχεν οἰκείωσιν καὶ τὴν πρὸς τὸ κακὸν ἀλλοτρίωσιν.

[2]) Opusc. p. 22: Εἶχε τὸ πεφυκέναι θέλειν ὁ σαρκωθεὶς λόγος ὡς ἄνθρωπος τῷ αὐτοῦ θεικῷ θελήματι κινούμενόν τε καὶ τυπούμενον. (Letzteres ist bei Maximus der constante Ausdruck für das Verhältniß des menschlichen Willens Christi zum göttlichen.)

[3]) l. c. p. 22: Εἰ τεθέωτο, τῇ τοῦ θεοῦντος δηλονότι συμφυίᾳ τεθέωτο.

[4]) l. c. p. 40: Ὅτι δι᾽ ὅλου τεθέωτο, πρὸς αὐτὸ τὸ θεῖον θέλημα συννεύων ἐξ αὐτοῦ καὶ κατ᾽ αὐτὸ κινούμενον ἀεὶ καὶ τυπούμενον.

[5]) l. c. p. 41: Τῷ θεωθὲν ὅλον εἰπεῖν τὴν τοῦ κατ᾽ αὐτὸν ἀνθρωπίνου θελήματος πρὸς τὸ θεῖον αὐτοῦ καὶ πατρικὸν ἕνωσιν ὁ διδάσκαλος (sc. Greg. Naz.) παραστήσας πᾶσαν ἐναντίωσιν καὶ τοὺς τἀναντία θέλοντας ἐκ τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου τελείως ἀπήλασεν.

[6]) Mansi t. XI. p. 705: Οὐκ ἐναντία θελήματα καὶ ἀλλήλοις ἀντεξαγόμενα παρεισάγομεν. Τὸ γὰρ τοῦ σωτῆρος ἀνθρώπινον θέλημα οὐκ ἦν ἐναντίον τῷ θείῳ θελήματι, ἀλλ᾽ εἵπετο κατὰ πάντα τῷ τοῦ προσλαβόντος καὶ θεώσαντος λόγου θελήματι τὸ θεωθὲν τοῦ προσλήμματος ἀνθρώπινον θέλημα.

mit seinem göttlichen und allmächtigen Willen.[1]) Er gleicht in dieser Vereinigung einem im Feuer glühenden Gegenstande, der dadurch auch nicht seinem Wesen nach umgewandelt wird.[2]) Wegen und auf Grund dieser Vereinigung oder Vergöttlichung ward aber der menschliche Wille Christi so erhöht, daß ihm eine irgendwie ungeordnete Bewegung gar nicht mehr möglich ist. „Er folgte und gehorchte seinem göttlichen Willen, indem er nicht bewegt wurde kraft eigener Genehmhaltung, sondern das wollte, was sein göttlicher Wille wollte.“[3]) Er wollte, was unserem Willen natürlich und für ihn untadelhaft ist, nicht insoferne er unsicher hin- und herschwankend mit sich selbst im Widerstreite war, sondern wie es den Naturen zukam. Nicht aber ist der natürliche Wille des Menschen dem göttlichen entgegen. Denn nach dem Willen und Wohlgefallen Gottes will der Mensch das ihm Naturgemäße, insoferne Gott mit seinem Willen der Natur solches verliehen hat.[4]) Wenn so schon in uns der natürliche Wille Gott nicht entgegen ist, so noch weniger in Christo. „Er hat als göttliche Person eine menschliche Natur angenommen, und den natürlichen Willen des Menschen gebraucht nach dem göttlichen Willen seiner Person und so hat der neue Adam den alten wieder erlöst.“[5])

Nach diesen Erklärungen der Väter stellt sich das Verhältniß der menschlichen Willensthätigkeit Christi zu seiner göttlichen Person also dar: In Folge der hypostatischen Vereinigung der Menschheit mit der Gottheit in Christo wird auch der menschliche Wille Christi vergöttlicht, d. h. nicht aufgehoben, sondern so mit der göttlichen Hypostase vereinigt, daß diese Trägerin und Inhaberin all seiner

---

[1]) De fid. orth. l. III. c. 17. p. 239: Τὴν τοῦ θελήματος θέωσιν οὐχ ὡς μεταβληθείσης τῆς φυσικῆς κινήσεως λέγομεν, ἀλλ' ὡς ἡνωμένης τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ παντοδυνάμῳ θελήματι καὶ γεγονότος θεοῦ ἐνανθρωπήσαντος θέλημα.

[2]) l. c. cf. de nat. compos. n. 3: Ὥσπερ τὸ πυρούμενον οὐ μεταβολὴν δηλοῖ τοῦ πυρουμένου, ἀλλ' ἕνωσιν τὴν πρὸς τὸ πῦρ· οὕτω καὶ ἡ θέωσις ἕνωσιν πρὸς τὴν θεότητα καὶ ἡ σάρκωσις ἕνωσιν πρὸς σάρκα.

[3]) l. c. c. 18. p. 241: Εἵπετο καὶ ὑπετάσσετο τῷ αὐτοῦ θελήματι τὸ ἀνθρώπινον μὴ κινούμενον γνώμῃ ἰδίᾳ ἀλλὰ ταῦτα θέλων ἃ τὸ θεῖον αὐτοῦ ἤθελε θέλημα.

[4]) De recta sent. n. 3: Ἤθελε καὶ ἐνήργει τὰ φυσικὰ καὶ ἀδιάβλητα τῆς ἡμετέρας φύσεως θελήματα, οὐκ ἐναντιότητι γνώμης, ἀλλ' ἰδιότητι τῶν φύσεων.

[5]) l. c.: Θεία ὢν ὑπόστασις καὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἀναλαβὼν τῇ φυσικῇ θελήσει τῆς ἀνθρωπότητος κατὰ τὸ θεῖον τῆς ὑποστάσεως αὐτῆς ἐχρήσατο θέλημα· καὶ οὕτως ὁ νέος τὸν παλαιὸν Ἀδὰμ ἀνεσώσατο.

Handlungen wird. Aber nicht bloß Trägerin und Inhaberin wird sie, sie wirkt auch die menschlichen Willenshandlungen insoferne aktiv mit, als sie dem menschlichen Willen die Richtung und die Form des göttlichen Willens verleiht. Hegemonisches Prinzip der menschlichen Willens**handlungen** Christi ist mithin die Person des Logos,[1]) sie gebraucht und bewegt den menschlichen Willen nach ihrem göttlichen Willen und Wohlgefallen. Ob aber die Person des Logos zu jeder menschlichen Willenshandlung noch einen speziellen Impuls verleiht und effectiv jede einzelne Handlung mitbewirkt (in der Weise, wie die spätern Thomisten die Sache auffassen), oder ob sie bloß den menschlichen Willen trägt, ihn dauernd unsündlich macht und dauernd ihm die Richtung und Form des göttlichen Willens verleiht und seinen Handlungen dauernd eine höhere als bloß menschliche Würde einprägt, das scheint uns in den angeführten Stellen der Väter nicht ausdrücklich ausgesprochen zu sein. Mit Bestimmtheit aber ist den Monotheleten gegenüber ausgesprochen, daß schon in Folge der hypostatischen Union der menschliche Wille Christi unsündlich ist, weil hegemonisch vom Logos beherrscht, und zu den naturgemäßen Thätigkeiten nach dem Willen der Gottheit bewegt.

12. Die ganze Lehre vom Verhältniß der menschlichen Willensthätigkeit Christi zu seiner göttlichen Person würde noch eine breitere Basis erhalten, wenn wir genauer darstellen würden das Verhältniß der menschlichen Thätigkeit Christi überhaupt, der geistigen wie der sinnlich-leiblichen zur göttlichen Hypostase. Weil die Darstellung des letzteren Verhältnisses uns im dritten Theile noch beschäftigen wird, so wollen wir nur einige kurze Bemerkungen anführen, in welchem Verhältnisse nach der Lehre der Väter die menschliche Thätigkeit Christi ganz allgemein zu seiner göttlichen Person stehe.

Dionys der Areopagite schreibt in seinem vierten Briefe an Cajus, daß Christus das Göttliche nicht verrichtete auf (rein) göttliche Art und das Menschliche nicht auf (rein) menschliche Art, sondern daß er eine neue gottmenschliche Thätigkeit eines Mensch gewordenen Gottes

[1]) cf. Damasc. d. f. o. l. III. c. 14. p. 226: Εἷς καὶ ὁ αὐτός ἐστιν ὁ θέλων θεικῶς τε καὶ ἀνθρωπίνως.

vollbrachte.[1]) Ueber diese Stelle wurde namentlich im monotheletischen Streite viel verhandelt. Nach der Lehre der Väter ist aber damit Nichts anderes gelehrt, als daß die menschliche Thätigkeit Christi nicht eine rein menschliche war, insoferne eben die Menschheit Christi in der Person des Logos subsistirte oder wie die Väter sagen, insoferne Christus kein bloßer Mensch, sondern auch (in der Einheit einer Person) Gott war, während hinwiederum die (auf die Erlösung bezüglichen) göttlichen Thätigkeiten Christi keine rein göttlichen waren, weil gewirkt in und mit der menschlichen Natur als dem Medium und Instrument des Handelns.[2]) Mithin ist nichts anderes gelehrt, als daß die menschliche Natur Christi niemals für sich handelndes Subjekt war, sondern daß sie ihr Subjekt in der Person des Logos fand und nur durch den Willen des Logos in Thätigkeit übergehen konnte. Zwar ist sie nach den Vätern für sich keineswegs leblos und thätigkeitslos, weßhalb z. B. Maximus die Vergleichung mit einem Instrumente ganz verwirft,[3]) allein jede einzelne Handlung derselben, soferne sie wirklich existiren soll, setzt nothwendig die sie tragende und erst ermöglichende Hypostase voraus. Die Väter betonen dieses Verhältniß, wie oben rücksichtlich der Willensakte, so noch besonders rücksichtlich der Akte der sinnlich-leiblichen Natur Christi,[4]) wie wir noch sehen werden, und sie suchen den Monotheleten gegenüber hierin den Grund, warum von Christo alles in ethischer Beziehung Ungeordnete ausgeschlossen werden kann und ausgeschlossen werden muß.)

13. Gleich den vorausgehenden irrthümlichen Auffassungen der Unsündlichkeit Christi verkannte auch der **Monotheletismus** das **Grundverhältniß des menschlichen Geistes zu Gott.** Es tritt dieses bei ihm darin hervor, daß er zwar nicht den Geist als

---

[1]) Ep. IV. ad Caj: Οὐ κατὰ θεὸν τὰ θεῖα δράσας οὐ τὰ ἀνθρώπινα κατὰ ἄνθρωπον· ἀλλ' ἀνδρωθέντος θεοῦ καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος.

[2]) cf. Max. opusc. p. 51. 52. Damasc. l. III. c. 19.

[3]) Opusc. p. 32 (mit Rücksicht auf eine Stelle aus Apollinaris, die in der 2. 10. und 11. Sitzung des sechsten Concils verlesen wurde: Ὄργανον καὶ τὸ κινοῦν μίαν πέφυκεν ἀποτελεῖν τὴν ἐνέργειαν, ὧν δὲ μία ἐνέργεια, μία ἐστὶν οὐσία μία ἄρα οὐσία τοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκός. bei Mansi t. XI. p. 272). Cf. disput. c. Pyrrh. p. 165.

[4]) cf. Max. disp. c. Pyrrh. p. 166. Damasc, l. III. c. 15. 20.

solchen, wohl aber eine eigene Willensthätigkeit und indirekt ein eigenes Willensvermögen desselben in ein Verhältniß des Gegensatzes zu Gott stellt. Darin liegt sein Abfall vom reinen Theismus und sein Rückfall in den Dualismus. Die Kirchenlehre hält daran fest, daß wie die geschaffene Natur überhaupt, so auch deren geistiger Wille (sowohl als thätig als auch als ruhend gedacht,) von Gott absolut beherrscht werden könne, daß mithin eine menschliche Natur in absoluter Abhängigkeit von Gott nicht bloß bestehen, sondern daß sie auch in dieser Abhängigkeit all ihre Vermögen an sich tragen und deren Thätigkeiten auswirken, oder daß eine göttliche Person durch sie wie durch ein Instrument und Medium handeln könne. In dieser Abweisung des letzten Restes von Dualismus liegt, wie die Möglichkeit einer rein hypostatischen Union und die Möglichkeit einer eigentlichen und wahren Erlösung, so auch der tiefste Grund für die absolute Unsündlichkeit Christi./

VI. Rückblick auf die dogmatische Entwicklung der Lehre von der Unsündlichkeit Christi.

1. Blicken wir jetzt zurück auf die ganze Lehre der Väter (und der Kirche) über die Unsündlichkeit Christi, auf deren Entwicklung und Ausbildung, so stellt sich unserem Auge der Aufbau eines Gebäudes dar, zu dem gewissermaßen jeder Stein für sich zubehauen und im Kampfe mit verschiedenen Gegensätzen zubereitet und geglättet werden mußte.

2. Eine doppelte falsche Strömung machte sich von Anfang an geltend in der Christologie überhaupt und insbesondere auch in der Lehre von der Unsündlichkeit Christi. Auf der einen Seite ward in dem historischen Christus übermäßig betont seine menschliche Erscheinung und menschliche Entwicklung, auf der andern Seite sein übermenschliches, himmlisches Wesen und seine übermenschliche Wirksamkeit. In der Frage von der Unsündlichkeit Christi ward in Consequenz dessen auf der einen Seite Christus zu sehr den übrigen sündigen Menschen gleichgestellt, auf der anderen Seite zu sehr über dieselben erhoben. Dort ward darum die Unsündlichkeit Christi abgeschwächt oder ganz aufgehoben, hier ward sie zu einem

bloßen Schein erklärt, dem jede reale Grundlage (d. h. die volle menschliche Natur, in der allein von Unsündlichkeit die Rede sein kann,) fehlte. Mit der Unsündlichkeit Christi ward dort auch unsere Erlösung von der Sünde in Frage und gleichsam auf eine gefährliche Probe gestellt, hier ward eine wahre und eigentliche Erlösung zur Unmöglichkeit gemacht, weil man die Creatur in ein unversöhnlich dualistisches Verhältniß zu Gott stellte, dort fehlte Christo zur Erlösung die göttliche Kraft, hier die nothwendige Homogeneität mit uns, dort war Christus auch kein absolut festes und unverrückbares Beispiel der Nachahmung, hier war sein Beispiel von vorneherein nutzlos, weil ihm die Aehnlichkeit mit denen fehlte, die ihm nachfolgen sollten.

3. Trotz dieser oft schroffen Gegensätze treffen aber dennoch beide Gedankenbahnen wieder in sich zusammen, sei es wegen innerer Verschwommenheit und Inconsequenz, sei es, weil sie aus derselben unreinen Quelle schöpften. Sie treffen zusammen vor Allem darin, daß sie eine Vereinigung der Menschheit mit der Gottheit in Christo leugnen, die eine hypostatische und nur eine hypostatische ist. Sie treffen aber auch zusammen in der Begründung dieser Leugnung, nemlich einerseits in der durchgängigen Gleichsetzung von Natur und Person,[1]) andererseits in einer gewissen Verselbständigung der Menschheit Gott gegenüber, sei es, weil diese nothwendig böse ist oder sich nothwendig nach ihren eigenen Gesetzen entwickelt. Im Zusammenhang hiemit treffen sie auch überein in der Anschauung, daß Gott nicht auf eine wahre und eigentliche Menschheit in der Weise wirken könne, daß diese absolut und nothwendig frei bleibt von jeder Sünde. Das dualistisch gedachte Verhältniß von Gott und Creatur macht mithin in beiden Richtungen unmöglich eine hypostatische Union, in welcher die unirte Menschheit nicht mehr für sich besteht als selbstständiges und adäquates Princip ihrer Thätigkeiten, und in Consequenz dessen auch unmöglich einen derartigen Einfluß der göttlichen Person auf die unirte Menschheit, daß diese wie ihrem Wesen so ihren Thätigkeiten nach durchgängig

---

[1]) Darauf weisen schon die späteren Väter hin, z. B. Anastas. Sinaita Hodeg. c. 6. p. 48. Joh. Damasc. de fide orthod. l. II. c. 3. p. 207: Τοῦτό ἐστι τὸ ποιοῦν τοῖς αἱρετικοῖς τὴν πλάνην, τὸ αὐτὸ λέγειν τὴν φύσιν καὶ τὴν ὑπόστασιν.

und vollständig von Gott beherrscht und bewegt und darum absolut unsündlich wird. Sie treffen auch zusammen darin, daß nach beiden eine Erlösung der Menschheit durch Gott eigentlich unmöglich ist, sowie daß Christus kein vollendetes Beispiel für uns sein kann, weil zu all dem nach beiden ein nothwendiges Erforderniß ihm mangelt. Verfolgen wir die christologische Häresie bis in ihre letzten Gründe, so treffen alle Formen derselben erkenntniß-theoretisch darin zusammen, daß sie die Begriffe der natürlichen Ordnung ohne Einschränkung auf das Geheimniß der Incarnation anwenden, und metaphysisch darin, daß sie das Verhältniß Gottes zur Creatur unrichtig auffassen, sein Wirken nach außen falsch bestimmen und in Consequenz dessen auch vom inneren Wesen Gottes nicht die richtige Auffassung haben, kurz, daß sie vom reinen Theismus abfallen.[1]

4. Der christologischen Häresie gegenüber hielt die Kirchenlehre durchgehends fest am reinen theistischen Gedanken, nach welchem Gott unbeschadet der relativen Wesenheit und Thätigkeit der Creatur in absoluter Weise alles Sein und alle Thätigkeit in sich zusammenfaßt. So ist es ohne Widerspruch möglich, daß Gott über die Creatur herrsche, nicht bloß äußerlich, wie über ein für sich selbstständiges Princip, sondern innerlich als hegemonisches Princip derselben, es ist möglich, daß Gott mit der Creatur sich hypostatisch vereinigt und sie gebraucht als sein ihm verbundenes und unterstehendes Werkzeug. Als Consequenz hievon ist es ferner möglich, daß eine volle und ganze Menschheit in hypostatischer Vereinigung mit Gott der Sünde absolut unfähig wird, weil in ihrem Wesen und ihrer Thätigkeit getragen, beherrscht und durchherrscht von Gott. Wenn der Glaube wirklich eine solche hypostatische Union uns lehrt, so ist auch eine Erlösung möglich, weil Gott aus unserer Natur das Sündenverderben entfernen kann, und ist Christus unser Beispiel, weil unsere Natur in ihm einen festen und unverrückbaren sündenreinen Stand erhalten hat.

---

[1]) Wenn der hl. Basilius sagt (in Ps. 44, 5. p. 163): Μεγίστης ἀπόδειξιν δυνάμεως ἔχει τὸ δυνηθῆναι θεὸν ἐν ἀνθρώπου φύσει γενέσθαι (cf. lib. de Spir. S. c. 18. p. 15), so hat er jenen Punkt in der Gotteslehre berührt, der allein eine hypostatische Union als nicht unmöglich erscheinen läßt, der aber von den Häretikern (indirekt) geleugnet wird.

5. Für den gläubigen Christen ist die Annahme dieser Väter- und Kirchenlehre gegenüber den verschiedenen Häresien um ihrer selbst willen Pflicht. Allein gleichwie von hier aus ein Licht fällt auf viele philosophische Fragen, so erscheint sie auch selbst wieder, unter der Voraussetzung einer Menschwerdung Gottes, auch der Vernunft als die einzig widerspruchsfreie Auffassung derselben. Zwar scheint der Nestorianismus (und die ihm verwandten Theorien) vor dem Forum der bloßen Vernunft zu bestehen, allein insoferne er eine hypostatische Union geradezu für unmöglich hält, geräth er in dieselbe Gedankenbahn, wie seine extremsten Gegner. In Folge dessen ist auch der Väter Darstellung der Lehre von der Unsündlichkeit Christi, wäre sie nicht schon um ihrer selbst willen anzunehmen, unter der Voraussetzung einer Menschwerdung Gottes als die einzig widerspruchsfreie anzusehen. Ja sogar die Erlösung ist unter der gleichen Voraussetzung nur möglich nach der Auffassung der Väter. Zwar hätte, wie schon Tertullian,[1] Athanasius,[2] Cyrill von Alexandrien[3] u. A. betonen, Gott einen andern Modus der Erlösung einhalten können, aber in der Voraussetzung, daß die Erlösung vollbracht werden sollte in einer menschlichen Natur, ist sie nur möglich nach der Auffassung der Väter und der Kirche. Denn wäre die Menschheit, welche die Erlösung bewirken soll, getrennt von Gott, wäre die Creatur überhaupt in irgend einer Weise nothwendig böse oder nothwendig indifferent, bestände somit ein Dualismus zwischen Gott und Creatur, so könnte jene Menschheit ebensowenig uns von der Sünde erlösen, als sie (als vollkommen, uns wesens- und stammverwandt gedacht) für sich selbst dem Bereich der Sünde entrückt wäre./

[1]) Adv. Marc. l. V. n. 14.
[2]) De incarn. Verbi n. 44.
[3]) De incarn. Dom. (bei Migne, opp. s. Cyrill. Alex. tom. VIII. p. 1448).

II. Abschnitt.

Die dogmatisch-speculative Entwicklung der Lehre von der Unsündlichkeit Christi.

§ 1. Mit dem sechsten allgemeinen Concil und mit der Verwerfung des Adoptianismus war die dogmatische Ausbildung der Lehre von der Person Christi, insbesondere der Lehre von seiner Unsündlichkeit, zu einem gewissen Ruhepunkt gelangt. Die folgenden Jahrhunderte hatten das positiv-dogmatisch Fixirte speculativ-dogmatisch zu entwickeln und weiter zu bilden, sie hatten wie in der Christologie überhaupt, so auch in der Lehre von der Unsündlichkeit des Herrn die einzelnen Momente jedes in seinem Zusammenhange mit dem Ganzen und speziell für sich zu behandeln. Die Väter hatten vor Allem der Häresie gegenüber die Lehre von der Person Christi als Ganzes festzuhalten und seine Unsündlichkeit im Interesse unserer Erlösung zu vertheidigen. Die Scholastik zerlegte die gesammte Ueberlieferung der Väter in ihre einzelnen Momente, faßte jedes dieser Momente unter einem bestimmten Begriffe und legte es vor unter einem bestimmten Terminus. Es traten darum auch nothwendig Fragen heran, die man bei den Vätern gar nicht gestellt und darum auch nur allgemein beantwortet findet, so namentlich im Zusammenhange mit der Unsündlichkeit Christi die Fragen, ob Christus schon auf Erden die beseligende Anschauung hatte und haben mußte, ob er neben der Unionsgnade auch die heiligmachende Gnade hatte und haben mußte, ob und welche aktuelle Gnaden geschaffener Art er hatte und haben mußte u. dgl.

Im Allgemeinen ist die scholastische Theologie eine mit Hilfe der platonischen und vorzüglich der aristotelischen Philosophie wissenschaftlich geordnete, logisch-systematische Ausbildung des überlieferten Lehrbegriffs. Während nun die eine Richtung innerhalb der Scholastik auf die angedeutete Weise treu die Lehre der Väter fortentwickelte und sie dem Verständnisse nahe brachte, begegnen uns auch schon in den ersten Zeiten derselben und bei ihrem allmähligen Fortgang Uebertreibungen

des dialektischen Momentes, die nicht frei blieben von überspannten Subtilitäten und, angewandt auf die Person Christi, die physisch-reale Einheit des Gottmenschen und seine in dieser Einheit wurzelnde Unsündlichkeit dialektisch mehr oder minder zersetzten.

Vergleichen wir ganz allgemein die Ueberlieferung der Väter über die Unsündlichkeit Christi mit der Behandlung und Entwicklung derselben innerhalb der Scholastik, so tritt hierin vor Allem ein zweifacher Unterschied hervor. Während die Väter die Unsündlichkeit Christi stets in Beziehung bringen zur Thatsache der Erlösung und von hier aus sie am stärksten begründen, bringt es die systematische Behandlung der Scholastik mit sich, daß dieser Zusammenhang nicht mehr so unmittelbar hervorgehoben wird. Während ferner die Väter vor Allem die Thatsache der Unsündlichkeit Christi bezeugen und den Grund derselben mehr indirekt und negativ angeben, indem sie lehren, Christus könne nicht unsündlich sein, wenn er nicht in der Einheit einer Person auch Gott ist, setzen die Scholastiker im Allgemeinen die Thatsache der Unsündlichkeit als feststehend voraus und untersuchen in erster Linie den Grund derselben. Es soll gleich hier mit allem Nachdruck hervorgehoben werden, daß wenigstens seit der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts die Thatsache der Unsündlichkeit Christi von den Scholastikern einstimmig angenommen wurde.[1]) Um so eingehender untersuchte man jetzt den Grund derselben, und zwar, um dieß gleich hier zu bemerken, seit Duns Scotus speziell in der Form, ob die Unionsgnade rein als solche deren letzter formaler Grund sei oder ob irgend welche andere geschaffene Gnaden. Daß man die Frage nach dem Grunde der Unsündlichkeit Christi gerade in dieser Form stellte, dazu gab Veranlassung die Entwicklung der Christologie innerhalb der Scholastik. Man blieb nemlich nicht stehen bei der concreten, durch den Glauben gegebenen Person Christi, sondern vertiefte sich in die Idee der hypostatischen Union (einer göttlichen Person mit einer geschaffenen Natur) überhaupt, und untersuchte, ob Gott nothwendig in der Art und Weise Mensch werden mußte, wie

---

[1]) Exploratum est apud omnes, erklärt Godoy (in III. part. S. Thom. theol. disp. 41. §. 1), Christum de lege ordinaria peccare non potuisse. Ebenso Suarez (in III. part. disp. 33. sect. 1), Ragusa (de incarn. disp. 114. §. 1) u. A.

er es thatsächlich geworden ist, oder ob dieß auch in anderer Weise hätte geschehen können. Von diesem zunächst rein abstrakten Standpunkte aus stellte man die Frage, ob die Unsündlichkeit Christi nothwendig im Begriffe einer hypostatischen Union liegt, so daß sie mit jeder Form derselben nothwendig gegeben ist, oder ob bloß die thatsächliche Form derselben die Unsündlichkeit in sich schließt. Man formulirte die gestellte Frage auch so, ob Christus bloß de lege ordinaria, oder was dasselbe bedeutete, wie er in concreto constituirt war, nicht sündigen konnte, oder ob er auch de lege absoluta oder bei einer andern Form der Menschwerdung nicht hätte sündigen können.

2. Da die einzelnen im Verlaufe der Scholastik auftretenden theologischen Anschauungen in der Regel veranlaßt sind durch die ihr vorausgehenden und sich somit in der historischen Aufeinanderfolge derselben auch eine gewisse sachliche Weiterbildung findet, so können wir auch hier wieder für unsere Darstellung den Eintheilungsgrund im Allgemeinen entnehmen aus der historischen Reihenfolge der einzelnen Lehrmeinungen. Wir behandeln demgemäß:

I. Die Lehre der älteren Scholastiker bis zum Auftreten des Duns Scotus;
II. die Lehre des Duns Scotus und der Scotisten;
III. die Lehre der nach Duns Scotus auftretenden und ihn bekämpfenden Theologen von der Unsündlichkeit Christi überhaupt;
IV. die Bekämpfung und Widerlegung der Scotisten durch ihre Gegner;
V. wollen wir die Lehre der antiscotistischen Theologen noch weiter in ihre einzelnen Momente zerlegen;
VI. versuchen wir eine speculativ-dogmatische Kritik der verschiedenen vorgebrachten Lehrmeinungen zu geben und als Abschluß ein positives Resultat zu gewinnen.

I. Die Lehre der Scholastiker von der Unsündlichkeit Christi bis zum Auftreten des Duns Scotus.

1. Peter der Lombarde berichtet, daß Einige zu beweisen versuchen, die Seele Christi hätte in ihrer Vereinigung mit der Gottheit auch sündigen können, weil sie freien Willen hatte und mit Rücksicht

auf Eccli. 31, 10.[1]) Wir sind nicht in der Lage, die Namen dieser Theologen aufzuführen, allein wir irren kaum, wenn wir unter ihnen jene Dialektiker des elften und besonders des zwölften Jahrhunderts oder wenigstens einige von ihnen vermuthen, welche durch excessive Anwendung formaler Dialektik die substanzielle Vereinigung der Menschheit und Gottheit in Christo zur Einheit Einer Person herabsetzten auf die Stufe einer bloß accidentellen Verbindung beider.[2]) Veranlaßt durch eine nominalistische Deutung der Schriften des Porphyrius und Boëthius trat diese Richtung zunächst in Frankreich hervor. Hier faßte Abälard jede Composition, auch die Composition der Menschheit und Gottheit in Christo, als eine bloße Aggregation der einzelnen Bestandtheile auf.[3]) Hier mußte Walther von Mortaigne sich vertheidigen, daß er von einem homo assumptus in Christo gesprochen.[4]) Hier nannte Gilbert von Poitiers die Verbindung, in der gesagt wird, Gott hat gelitten, nur eine accidentelle,[5]) hier endlich leugneten Andere den Satz, daß Christus (als Mensch) Etwas ist,[6]) oder daß in der Menschwerdung aus der Gottheit und Menschheit Eine Natur oder Person geworden[7]) u. dgl./

---

[1]) l. III. sent. dist. 12. n. 4.

[2]) Vgl. über diese Dialektiker besonders Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters, II. Bd. Wien 1875 a. v. St.

[3]) Introduct. ad theolog. l. III. n. 6: Singulis totis sic diversae partes ad compositionem ipsorum conveniunt, ut tamen in suis naturis sint disjunctae, quae quadam aggregatione sunt conjunctae, velut ossa et caro in humano corpore, vel ligna et lapides in unius domus compositione. . . . Ita nec divinitas humanitati in unam personam conjuncta aliud fit, quam prius erat, quamvis aliud sibi in unitate personae conjungat.

[4]) cf. Boulay C. E. Histor. Univers. Paris. Paris 1665 tom. II. p. 201 sqq.

[5]) Comment. in Boëthium (in der Ausgabe der Werke des Boëthius von Anitius Manlius Severinus Basel 1570. p. 1267): Connexio, qua dicitur, deus passus est, quamvis accidentalis sit, vera tamen est.

[6]) Vgl. den von Alexander III. verworfenen Satz aus Petrus Lombardus: Christus non est aliquid secundum homo (bei Denzinger, Enchiridion n. 330). Walther von St. Victor bezeichnet den Abälard als Urheber der Häresie der Nihilianisten, wie er sie nennt, die da leugnen, daß Christus etwas ist (bei Boulay, l. c. p. 404).

[7]) Petr. Lomb. l. III. sent. dist. 6. n. 6: Aliqui sic animam et carnem verbi personae vel naturae unita esse ajunt, ut non ex illis duobus vel ex his tribus aliqua natura vel persona fieret sive componeretur, sed illis

Die erwähnte Richtung verbreitete sich auch nach andern Ländern, insbesondere nach Deutschland, wo z. B. Probst Folmar von Triefenstein nur eine accidentelle Einwohnung Gottes im Menschen Jesus angenommen zu haben scheint,[1]) wo Andere die Idiomengemeinschaft nur eine accidentelle Verbindung nannten[2]) oder von einem angenommenen Menschen im Sohne Gottes redeten[3]) u. dgl.

Es würde uns zu weit führen, die Lehren dieser meist nominalistischen Dialektiker hier näher darzustellen. Schon aus den angeführten Sätzen ist ersichtlich, daß ihre übertriebene Anwendung nominalistisch formaler Dialektik auf die Person Christi Gottheit und Menschheit des Herrn auf eine Weise auseinanderlösten, die nur in der Exegese der antiochenischen Schule und im Adoptianismus des achten Jahrhunderts ihre Vorläufer hat, nur mit dem Unterschiede, daß jetzt die excessive Anwendung logischer Kategorien auf die Person Christi zunächst den Irrthum veranlaßte, während den früheren Häresien unrichtige metaphysische und theologische Anschauungen unmittelbar zu Grunde lagen. Soviel aber geht mit Leichtigkeit hervor, daß die genannten Dialektiker sehr wohl zu der Behauptung kommen konnten, Christus hätte auch sündigen können. Ihre Auffassung der hypostatischen Union involvirt von selbst eine Kenotik, in welcher Christus dem Bereich und der Möglichkeit der Sünde nicht mehr entrückt ist. /

2. Die Mehrzahl der Theologen hielt jedoch seit den Anfängen der Scholastik fest an der Unsündlichkeit Christi und brachte sie nach Art der Väter und der Gegner des Adoptianismus in Beziehung zur

---

duobus (sc. anima et carne) velut indumento verbum dei vestiretur . . . Qui secundum habitum deum hominem factum dicunt.

[1]) In seinem Apologeticus c. Folmar. (Cod. bav. 439. I) macht Arno von Reichersperg wiederholt geltend, daß nur in den Engeln und Heiligen eine accidentalis dei inhabitatio stattfinde, daß aber Christus non accidentali dono, sed substantiali bono deus conceptus et natus est. Cf. l. c. p. 9. 10.

[2]) So bemerkt Gerhoch von Reichersperg (ep. ad Adrian. Cod. Admunt. 434. p. 154): Cum opponitur: homo est deus et deus est passus, accidentalis est inquiunt connexio. ibid. p. 145: Hominem verbo dei unitum negant esse filium dei deum dicendum, nisi accidentali ut ajunt connexione.

[3]) Gerhoch l. c. p. 146: Astruere conantur hominem esse assumptum in dei filio sive in deo, non in dei filium sive in deum.

hypostatischen Union, sei es, daß sie direkt und formell die Göttlichkeit seiner Person als Grund derselben bezeichnen, sei es, daß sie ausgehend von der Idee der Erlösung zunächst die wahre Gottheit des Erlösers fordern und erst mittelbar dessen Unsündlichkeit auf seine Gottheit stützen, ähnlich wie dieß die Gegner des Adoptianismus im achten Jahrhundert gethan.

So lehrt der heil. Anselm von Canterbury, weil (ein und derselbe) Christus von dem gerechten Vater seiner göttlichen, und von der gerechten Mutter seiner menschlichen Natur nach geboren sei, darum sei er frei von der ererbten Ungerechtigkeit;[1]) weil seine Seele, ja seine ganze Menschheit immer eine Person mit dem Worte Gottes war, darum sei er niemals ohne vollkommene Gerechtigkeit, Weisheit und Macht gewesen.[2])

Robert von Melun betont, daß Christus nicht Andere hätte erlösen können, wenn er selbst eine Sünde gehabt hätte; darum habe er bei der Annahme das Fleisch gereinigt und von aller Sünde befreit, so daß eine Sünde auf keine Weise in demselben sein konnte.[3])

Gegenüber den deutschen Dialektikern lehrt Gerhoch von Reichersperg, daß Christus insoferne unsern doppelten Tod von uns zu nehmen geeignet war, als er nicht bloß Mensch, und zwar einzig sündefreier Mensch, sondern auch als Gott Herr und Schöpfer der ganzen Natur ist.[4])

[1]) De conceptu virgin. c. 20: Quoniam de justo Patre secundum divinam et de justa matre secundum humanam naturam justus ab ipsa origine natus est, non incongrue pro originali injustitia, quam omnes filii Adae habent, a sua origine justitiam originalem habere dicendus est.

[2]) Ibid.: Anima (Christi) quoniam ipsa, imo totus ille homo et Verbum dei deus una persona extitit, nunquam sine perfecta justitia et sapientia et potestate fuit.

[3]) De excellentia animae Christi (bei Boulay, Hist. Univ. Paris. t. II. p. 604): Si peccatum haberet homo assumptus, alios redimere non posset... assumendo eam (carnem) mundavit et mundando assumpsit, atque ab omni causa peccati immunem fecit, adeo quod peccatum nullo modo in ea esse potuit.

[4]) De investigat. Antichristi (Cod. bav. 439. II. p. 8): Christus non solum homo solus a peccato immunis, sed et deus naturae universae auctor et dominus, se pro nobis in mortem tradens, mortem nostram duplicem auferre idoneus fuit.

Arno von Reichersperg kämpft insbesondere gegen die falsche Kenotik eines Folmar von Triefenstein. Das Fleisch Christi lehrt er, ist kein gewöhnliches Fleisch, sondern eben Fleisch Christi. Gott selbst hat dieses Fleisch angenommen und die Schwächen desselben ertragen, und empfangen und geboren vom heil. Geiste und der unbefleckten Jungfrau hat er als Mensch ohne Sünde unter den Menschen gelebt.[1])

Nach Rupert von Deutz ist die Menschheit Christi unfähig zu sündigen wegen ihrer Aufnahme in die Vereinigung mit Gott[2]) und nach Hugo von St. Victor, weil sie geeint ist mit Gott.[3]) Selbst Petrus Lombardus, der im Uebrigen sehr der Richtung der Dialektiker zugeneigt ist, lehrt gleichwohl, daß die Seele Christi in ihrer Vereinigung mit dem Worte nicht sündigen könne.[4])

3. In dieser Weise betonten die bedeutenderen, mehr einem gemäßigten Realismus zugeneigten Theologen des zwölften Jahrhunderts die Tradition der Väter und der früheren Theologen gegenüber der nominalistischen Verflachung der damaligen Dialektiker in der Frage von der Unsündlichkeit Christi. Als im dreizehnten Jahrhundert die Scholastik ihre Blüthezeit erlebte, da wurde auch im Anschluß an die Väter und die vorausgehenden Theologen die Unsündlichkeit Christi speziell für sich behandelt und vor Allem deren unmittelbare Gründe untersucht. Es geschah dieß von den hervorragendsten Commentatoren des Lombarden im dreizehnten Jahrhundert, einem Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Bonaventura und Richard von Middleton.

Albertus Magnus weist darauf hin, wie sowohl die göttliche Natur als auch das Mittler- und Erlöseramt Christi mit einer

[1]) Apologet. c. Folmar. (Cod. bav. 439. I) p. 83: Carnem Christi qui carnem communis generis cogitat vel dicit, non totum quod est cogitat vel dicit... quia caro Christi et caro Christus est. ibid. p. 33: Deus nostrae nativitatis et conceptionis originem natus in carne non tenuit, sed de Spiritu Sancto et immaculata Virgine conceptus et natus absque peccato conversatus inter homines est.

[2]) De volunt. dei c. 11: Humanitas Christi non per creationem, sed per assumptionem facta est creatura talis, quae peccare non solum nollet, verum etiam non posset.

[3]) De Sacram. l. II. pars I. c. 7: Christus ex consortio deitatis spiritu confirmatus erat ad bonum, ut peccare non posset.

[4]) l. III. sent. dist. 12. n. 3: Non est ambiguum, animam illam, entem unitam Verbo, peccare non posse.

Sünde nicht verträglich sind [1]) und erklärt, daß Christus kein Unrecht wollen konnte in Folge der Union mit der Gottheit. [2])

Wie in anderen Punkten, so hat auch hier der heil. Thomas von Aquin die Tradition der Väter einerseits mit tiefer Einsicht zusammengefaßt, andererseits mit wunderbarer Klarheit auseinandergelegt. In der theologischen Summe zeigt er besonders, wie die Aufgabe Christi, des Erlösers, mit der Sünde nicht vereinbar ist. [3]) In seinem Commentar in die Sentenzen stellt er bündig dar, warum Christus absolut unsündlich sein müsse. Christus könne betrachtet werden als viator, comprehensor und deus. Als viator ist Christus unser Führer, der uns leiten soll nach dem rechten Wege, als comprehensor ist er ganz und unwandelbar mit dem Endziele vereinigt, als Gott hatte er die Menschheit als sein Werkzeug, das er leitete und führte, weßhalb die Menschheit ebensowenig sündigen konnte als die Gottheit selbst. Aus diesen Gründen hält der heil. Thomas fest an der schlechthinigen Unsündlichkeit Christi. [4])

Bonaventura leitet die Unsündlichkeit Christi ab aus der Fülle seiner Gnade, aus seiner Vollendung in der Glorie und aus der Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen, welche die Idiomengemeinschaft mit sich bringe und unauflöslich sei. [5])

Im Anschluß an Bonaventura und Thomas lehrt Richard von Middleton, Christus könne nicht sündigen als Gott, nicht als com-

---

[1]) In III. sent. dist. 12. a. 4. solutio.

[2]) l. c. a. 5. sol. Christus non potuit velle iniquitatem et hoc non fuit coactio, sed immobilitas honestatis suae ex unione ad deitatem.

[3]) III. qu. 15. a. 1. Siehe oben S. 51.

[4]) In III. sent. dist. 12. qu. 2: Simpliciter loquendo Christus nullo modo peccare potuit . . . potest enim considerari ut viator ut comprehensor et ut deus. Ut viator quidem dux videtur esse dirigens nos secundum viam rectam. In quolibet autem genere oportet primas regulas torqueri non posse quia alias esset error in omnibus, quae ad ipsum regulantur, et ideo Christus tantam gratiae plenitudinem habuit, ut etiam in quantum viator peccare non posset . . . Secundum quod fuit comprehensor mens ejus totaliter est conjuncta fini, ut agere non posset, nisi secundum ordinem ad finem. Secundum quod fuit deus, et anima ejus et corpus fuerunt quasi organum deitatis secundum quod, ut dicit Damascenus (de fid. orthod. l. III. c. 19), deus regebat animam et anima corpus, unde non poterat peccatum attingere ad ejus animam, sicut nec deus potest peccare.

[5]) In III. dist. 12. a. 2. qu. 1.

prehensor, denn auch die Engel könnten nicht mehr sündigen, und nicht als viator, weil er die Fülle der Gnaden hatte.[1])

Mit der Frage, ob Christus sündigen konnte, stellten sich die genannten Lehrer auch die verwandte Frage, ob Christus die potentia peccandi hatte. Albert stellt dieses direkt in Abrede,[2]) die anderen unterscheiden in dieser Potenz ein doppeltes Moment, ein materielles, insoferne sie überhaupt Potenz ist, und ein formelles, insoferne sie zur Sünde gebraucht wird und gebraucht werden kann. In letzterem Sinne genommen wird die potentia peccandi absolut von Christus ausgeschlossen und ihm nur materiell jene Potenz beigelegt, welche die Menschen zur Sünde gebrauchen, d. h. nichts Anderes als der freie Wille.[3])

4. So festhaltend an der Tradition der früheren Jahrhunderte gehen die genannten Lehrer noch aus von der thatsächlichen Constitution Christi und geben von diesem Standpunkte aus für seine Unsündlichkeit an die Fülle der Gnade, die beseligende Anschauung und die hypostatische Union an sich, insoferne in letzterer die Prädikatsgemeinschaft begründet ist oder insoferne durch sie die Menschheit Christi zum Werkzeug seiner Gottheit wird. Dazu kommt noch, namentlich bei Albertus und Thomas, daß die Aufgabe Christi mit der Sünde absolut unvereinbar ist. Nun kann aber einerseits gefragt werden, ob Christus nothwendig die Fülle der (geschaffenen) Gnade und die beseligende Anschauung haben mußte, andererseits, ob die hypostatische Union auch an sich, abgesehen von den anderen Gnaden, die Unsündlichkeit einschließe. Auf der verschiedenen Beantwortung dieser zwei Fragen beruhen alle theologischen Anschauungen,

---

[1]) In III. dist. 12. a. 2. qu. 1.

[2]) l. c. a. 7. sol. Christus potestatem peccandi non habuit.

[3]) Thom. l. c.: Sicut de Christo non dicitur quod possit peccare, ita nec quod habeat potentiam peccandi proprie et secundum se; sed potest concedi sub hoc sensu ut dicatur habere potentiam peccandi, quia habet potentiam, quae in aliis est potentia peccandi. Bonaventura l. c. qu. 2 unterscheidet zwischen der potentia qua peccatur und der pot. ordinata ad peccandum und gibt nur erstere in Christo zu. Richard bemerkt l. c. qu. 2: Non habuit potentia, quam potuit exire in actum peccandi . . . habuit potentiam similem in specie illi potentiae, qua peccant homines peccatores.

welche im weiteren Fortgange der Scholastik in Betreff der Unsündlichkeit Christi hervorgetreten sind.

Rücksichtlich der ersten Frage war es Ansicht der genannten Lehrer und mit ihnen fast der gesammten Scholastik, daß eine hypostatische Union auch möglich sei, ohne daß die angenommene Menschheit die heiligmachende Gnade und die beseligende Anschauung haben müsse.

Nur Alexander von Hales meint, die habituelle Gnade sei auf Seiten der Menschheit eine nothwendige Disposition zur persönlichen Vereinigung mit der Gottheit,[1]) und Heinrich von Gent[2]) und nach ihm Picus von Mirandula[3]) sind der Ansicht, mit der hypostatischen Union als der höchsten aller Unionen sei die beseligende Anschauung nothwendig gegeben. Hienach wäre also Christus absolut unsündlich, auch abgesehen von der Unionsgnade.[4]) Nach der gemeinen Ansicht der Scholastik gelten aber von den oben angeführten Gründen für die Unsündlichkeit Christi die beiden erstgenannten nur bei der thatsächlichen Form der Menschwerdung, die auch in anderer Form hätte geschehen können.

In Betreff der zweiten Frage, ob Christus auch absolut unsündlich gewesen wäre ohne die Gnadenfülle und die visio, oder ob die hypostatische Union als solche schon die Unsündlichkeit der angenommmen Menschheit einschließe, geben verschiedene Theologen, besonders die Scotisten, eine verneinende Antwort, die große Mehrzahl der Theologen aber bejaht die Frage entschieden. Hierin liegt der Gegensatz zwischen den Scotisten und den übrigen Theologen in der Bestimmung des Grundes der Unsündlichkeit Christi, ein Gegensatz, der sich hindurchzieht durch die ganze Zeit von Duns Scotus an bis zum Aufhören der Klosterschulen, und der mitunter heftige Streitigkeiten und geschraubte Argumentationen hervorrief, wie die Darstellung im Einzelnen zeigen soll.

---

[1]) Summa III. pars qu. 7. membr. 2. a. 1.

[2]) Quodlibet. 6. qu. 6: Unio major est humanae naturae cum divina in unitate personae, quam sit illa, quae est per donum gloriae. Quare si illa, quae minor est, sufficit ad fruitionem, multo fortius et illa, quae est major.

[3]) Apolog. IV. ed. Basil. p. 170 (genau nach Heinrich von Gent).

[4]) cf. Alex. Hal. Sum. III. qu. 14. membr. 1.

II. Die Lehre der Scotisten von der Unsündlichkeit Christi.

1. Während die meisten und die hervorragendsten Theologen bis zum Schlusse des dreizehnten Jahrhunderts im Gegensatze zu den erwähnten Dialektikern die reale Einheit der Person Christi festhielten und hierin die Wurzel seiner Unsündlichkeit wie seiner Erlöserwürde erblickten, trat bald wieder eine sublimirte oder noch besser ausgedrückt, radizirte Form der Auffassungsweise jener Dialektiker hervor. Es ist dieß die Lehre des Duns Scotus und der ihm folgenden Richtung. Ein äußerer geschichtlicher Zusammenhang zwischen Duns Scotus und den Dialektikern der früheren Jahrhunderte läßt sich wohl schwerlich vermitteln. Daß aber ein innerer dialektischer Zusammenhang zwischen beiden besteht, dürfte schon daraus erhellen, daß die ersten Hauptvertreter der scotistischen Richtung, Duns Scotus selbst,[1]) Durandus von Pourçain[2]) und Wilhelm Okkam[3]) meinen, es sei kein absoluter Widerspruch, Christum seiner Menschheit nach Adoptivsohn Gottes zu nennen. Neben dem Bestreben, Gottheit und Menschheit in Christo zur Lebenseinheit einer Person zu verbinden, lief eine beide Bestandtheile möglichst auseinanderhaltende Richtung im Laufe der Entwicklung der Christologie stets parallel einher, angefangen von den Begründern der antiochenischen Schule durch den Adoptianismus des achten und die excessive Dialektik des elften und zwölften Jahrhunderts hindurch bis zu den letzten Ausläufern der scotistischen Auffassungsweise. Es wird nur die eine hypostatische Union auflösende Tendenz dieser Richtung mehr und mehr gemindert, so daß sie im Scotismus mit dem Dogma selbst unmittelbar nicht mehr in Widerspruch kömmt. Was nun die Unsündlichkeit Christi betrifft, so ward sie innerhalb dieser Richtung nie in die unmittelbare Beziehung zur hypostatischen Union gebracht, wie dieß auf gegnerischer Seite geschah. Die Folge davon war, daß man von Anfang an bis zur zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts selbst die Thatsache derselben nicht festzuhalten ver-

[1]) In III. sent. dist. 10. qu. 1. n. 5.

[2]) In III. dist. 10.

[3]) Subtiliss. quaest. in III. qu. 9: Potest concedi, quod Christus est filius adoptivus, sed propter haereticos negatur, ne detur occasio errandi.

mochte. Auch hier zeigt die scotistische Lehre einen bedeutenden Fortschritt. Die Thatsache der Unsündlichkeit des concreten Christus gilt ihr, wie schon erwähnt, als feststehend. Sie kam nur, wie ebenfalls schon angedeutet, in Folge der im Laufe der Scholastik hervorgetretenen Zerlegung der christologischen Dogmen auf die Frage, ob Christus auch de lege absoluta nicht hätte sündigen können, und eben diese Frage bejahte sie. Sie weicht also von der ihr entgegengesetzten Lehre nur mehr dadurch ab, daß sie die Unsündlichkeit nicht mehr nothwendig im Begriffe einer hypostatischen Union findet oder, was dasselbe ist, in der Bestimmung des letzten formalen Grundes der Unsündlichkeit Christi.[1])

2. Diese Auffassungsweise nun bildete sich in folgender Entwicklung heraus. Duns Scotus selbst bekämpft zuerst mit großem Scharfsinn die Ansicht des Heinrich von Gent, daß mit der unio nothwendig auch die fruitio gegeben sei. Denn 1) es sei kein Widerspruch, wenn die menschliche Natur zuerst in der göttlichen Person bloß personirt wird, bevor sie (in fruendo) thätig ist. 2) Formell werde durch die unio bloß eine gewisse Dependenz der menschlichen Natur gesetzt, es werden nicht die Vermögen der unirten Natur immutirt. Da nun keine Natur das absolute Object genießt, außer sie wird (in ihren Potenzen) von demselben immutirt, so ist mit der unio noch nicht die fruitio gegeben. 3) Zur fruitio braucht jeder Wille, auch der Wille Christi, weil er durchaus dem unsrigen gleich ist, nothwendig die caritas. Diese aber folgt wieder nicht nothwendig aus der Union. Nähme man an, die göttliche Person könne den Habitus der Liebe ersetzen, so würde der Wille nicht mehr selbst wirken, sondern sich rein passiv verhalten und könnte darum auch nicht mehr genießen. 4) In Folge der Union ist das Wort allein der Seele gegenwärtig und zwar nur secundum esse personale. Wollte man

---

[1]) Es unterscheiden sich somit die Scotisten von den Nestorianern, Adoptianern, Güntherianern u. dgl., kurz von allen Leugnern der hypostatischen Union wesentlich dadurch, daß nach ersteren der concrete Christus von Anfang an unsündlich ist und seine Unsündlichkeit nur fraglich erscheint auf dem rein abstracten Gebiete des bloß durch potentia absoluta Möglichen. Darin aber sind alle genannten Richtungen einander ähnlich, daß sie den letzten formalen Grund der Sündefreiheit nicht in der Unionsgnade als solcher suchen, sondern in irgend welchen geschaffenen Gnaden oder auch Gnadenverdiensten.

nun behaupten, mit dieser Union sei die fruitio nothwendig gegeben, so müßte man annehmen, das Wort allein immutire die Vermögen der angenommenen Seele. Dieß aber widerstreite dem Satze, daß die Werke nach außen allen drei Personen gemeinsam sind.[1])

Gleichwie aber nach Duns Scotus Christus in Folge der Union nicht nothwendig die fruitio hatte, so war er auch nicht nothwendig unsündlich. Denn die Unsündlichkeit Christi leitet Scotus nur ab aus seiner Seligkeit und zwar in folgender Weise. Die Seligen sind ihm unsündlich, zwar nicht innerlich nothwendig, aber doch in sensu compositionis, so daß sie nicht zugleich selig sein und sündigen können.[2]) Christus war in Wirklichkeit vom Augenblicke seiner Empfängniß an beatus und diese seine Seligkeit schloß bei ihm wie bei den andern Seligen die Möglichkeit der Sünde aus, obwohl ihm noch im Gegensatz zu den andern Seligen die Möglichkeit des Verdienstes blieb.[3]) Weil aber Christus nicht in Folge der Union selig war, so war seine Menschheit auch nach der Annahme noch an sich der Sünde fähig; sie hatte freien Willen und konnte darum an sich zum Guten wie zum Bösen sich wenden.[4])

Diese Grundgedanken des Duns Scotus wurden durch seine Schüler und Anhänger weiter ausgeführt. Scotus selbst stellte nur in positiver Weise die Seligkeit Christi ausschließlich hin als Grund seiner Unsündlichkeit, warum aber nicht schon in der hypostatischen Union als solcher die Unsündlichkeit gegeben sei, darüber ging er schweigend hinweg. Seine Anhänger traten aus dieser Reserve hervor und versuchten auch wirklich zu zeigen, daß in der Union noch nicht die Unsündlichkeit liegen könne. Sie gebrauchten hiebei der Hauptsache nach dieselben Beweismomente, welche Scotus vorge-

---

[1]) In III. sent. dist. 2. qu. 1.

[2]) In IV. sent. dist. 49. qu. 6. n. 11: Beatus est impeccabilis in sensu compositionis, hoc est non potest simul esse beatus et peccare . . . Concedo . . . quod beatus sit peccabilis in sensu divisionis loquendo de potentia remota.

[3]) In III. dist. 12. qu. 1. n. 2. cf. ibid. dist. 18. qu. 1. n. 22: Ad unionem istam concomitanter sequitur gratia fruitionis de facto.

[4]) In III. dist. 12. qu. 1. n. 3: Natura, quam assumpsit, erat de se possibilis peccare, quia non erat beata ex vi unionis et habuit liberum arbitrium et ita vertibile ad utrumlibet.

bracht hatte, zu dem Beweise, daß Christus nicht nothwendig die Seligkeit habe.

3. In erster Linie ist es Durandus von Pourçain, welcher die scotistische Auffassung weiter ausbildete, zugleich mit deutlich erkennbarer Polemik gegen die von seinem Ordensgenossen, dem heil. Thomas, vorgebrachten Gründe. In Wirklichkeit allerdings war auch nach ihm Christus unsündlich, insoferne er eine vollkommen beseligte Menschheit angenommen. Denn wie die Seligen nicht sündigen können, weil ihr Wille im Guten befestigt ist, so auch nicht Christus aus dem gleichen Grunde.[1]) Hätte aber Christus eine Menschheit angenommen im Stande der reinen Natur, was er gar wohl konnte, so hätte er (nach Einigen, wie Durandus bemerkt) auch sündigen können. Denn ein Vermögen, das nicht vollkommener ist, als ein anderes im Sein, ist es auch nicht im Wirken. Vorausgesetzt nun, daß die Menschheit Christi im Stande der reinen Natur blieb, war sie den andern menschlichen Naturen gleich im Sein, also auch im Wirken, und konnte demgemäß sündigen.[2])

Dieser Ansicht stehen nach Durandus mehr fromme Worte entgegen als ein wirksamer Grund.[3]) Wenn nemlich für die entgegengesetzte Ansicht geltend gemacht wird, daß die Handlungen der menschlichen Natur Christi seiner göttlichen Person zukommen und man von dieser doch nicht sagen könne, daß sie sündige, so erklärt Durandus: Die Handlungen kommen wohl der Person zu, aber rein denominative, insoferne sie der handelnden Natur die Subsistenz verleiht.[4])

[1]) In III. sent. dist. 12. qu. 2. n. 5: Dubitabilis non est (quaestio) si ponamus, sicut communiter ponitur, quod Christus assumpsit naturam humanam perfecte beatificatam. cf. in II. dist. 7. qu. 1.

[2]) l. c. Aliis videtur, quod si Christus assumpsisset naturam humanam in puris naturalibus, potuisset peccare, quorum ratio est: potentia, quae non est alia perfectior in ratione actus primi seu in essendo, non est eadem perfectior in ratione actus secundi seu in operando, sed stante praedicta suppositione nulla major perfectio esset in humana natura in ratione actus primi, quam si esset sibi derelicta, ergo nulla major perfectio esset respectu actus secundi seu in operando: sed constat, quod natura humana sibi derelicta potest peccare, ergo sic assumpta peccare potuit.

[3]) l. c. Huic opinioni magis obsistunt verba devota quam ratio efficax.

[4]) l. c. Actiones sunt suppositorum tamquam eorum quae agunt, nec aliter agere dicuntur nisi quia sustentant ea, quae sunt principia actionum.

Darum kann man gar wohl sagen, der Sohn Gottes, insoferne er Mensch ist, sündigt; obwohl dieß unpassend zu sein scheint, so ist es doch nicht so. Auf Grund der Union allein werden die menschlichen Handlungen Christi der göttlichen Person nicht mehr imputirt, als wenn sie mit der Menschheit sich gar nicht vereinigt hätte. Ja, sie können ihr nicht einmal in höherer Weise imputirt werden. Denn fürs Erste bewegt die Person des Sohnes für sich allein die angenommene Menschheit nicht zum Handeln, weil die Werke nach außen allen drei Personen gemeinsam sind. Folglich könnte eine Sünde der Menschheit Christi dem Sohne nicht anders imputirt werden, als dem Vater und heil. Geiste und diesen würde sie nicht anders imputirt als die Sünde irgend einer anderen nicht angenommenen menschlichen Natur.[1]) Fürs Zweite muß die göttliche Person des Sohnes die Sünde der angenommenen Menschheit auch nicht hindern. Wie nemlich Gott überhaupt die freien Geschöpfe ihrer eigenen Bewegung überläßt, und ihm doch deren Sünden nicht angerechnet werden, obwohl er sie hindern könnte; in gleicher Weise könnte auch der Sohn die angenommene Menschheit der eigenen Bewegung überlassen, ohne daß ihm deren Handlungen mehr angerechnet werden müßten, als wenn er sie nicht angenommen. Denn die Zulassung ist wie die Bewegung ein Werk nach außen, also allen drei Personen gemeinsam.[2]) Vielleicht hätte Gott auch eine Menschheit annehmen können, die um ihre Annahme gar nicht gewußt, und von dieser wäre es jedenfalls nicht wunderlich, wenn sie hätte sündigen können./

Daß der Sohn Gottes keine Pflicht hatte, eine Sünde der Menschheit zu verhindern, sucht Durandus noch in folgender Weise zu zeigen. Hätte Christus sich hypostatisch vereinigt mit der Natur des

---

Act. sunt supp. tamquam eorum quae denominantur agere, quia substantificantur naturam, quae est principium actionis.

[1]) l. c. Quum actiones ad extra sint communes toti trinitati, non plus movet naturam humanam ad agendum persona filii ... quam persona patris aut Spiritus sancti ... et ideo hoc modo non plus potest imputari talis actio filio quam patri aut Spiritui sancto, istis autem non plus imputatur actio naturae humanae, quam cujuscunque alterius naturae non conjunctae, quare nec filio.

[2]) l. c. Permissio sicut et motio respicit potentiam, quae est communis omnibus personis.

bracht hatte zu dem Beweise, daß Christus nicht nothwendig die Seligkeit habe.

3. In erster Linie ist es Durandus von Pourçain, welcher die scotistische Auffassung weiter ausbildete, zugleich mit deutlich erkennbarer Polemik gegen die von seinem Ordensgenossen, dem heil. Thomas, vorgebrachten Gründe. In Wirklichkeit allerdings war auch nach ihm Christus unsündlich, insoferne er eine vollkommen beseligte Menschheit angenommen. Denn wie die Seligen nicht sündigen können, weil ihr Wille im Guten befestigt ist, so auch nicht Christus aus dem gleichen Grunde.[1]) Hätte aber Christus eine Menschheit angenommen im Stande der reinen Natur, was er gar wohl konnte, so hätte er (nach Einigen, wie Durandus bemerkt) auch sündigen können. Denn ein Vermögen, das nicht vollkommener ist, als ein anderes im Sein, ist es auch nicht im Wirken. Vorausgesetzt nun, daß die Menschheit Christi im Stande der reinen Natur blieb, war sie den andern menschlichen Naturen gleich im Sein, also auch im Wirken, und konnte demgemäß sündigen.[2])

Dieser Ansicht stehen nach Durandus mehr fromme Worte entgegen als ein wirksamer Grund.[3]) Wenn nemlich für die entgegengesetzte Ansicht geltend gemacht wird, daß die Handlungen der menschlichen Natur Christi seiner göttlichen Person zukommen und man von dieser doch nicht sagen könne, daß sie sündige, so erklärt Durandus: Die Handlungen kommen wohl der Person zu, aber rein denominative, insoferne sie der handelnden Natur die Subsistenz verleiht.[4])

[1]) In III. sent. dist. 12. qu. 2. n. 5: Dubitabilis non est (quaestio) si ponamus, sicut communiter ponitur, quod Christus assumpsit naturam humanam perfecte beatificatam. cf. in II. dist. 7. qu. 1.

[2]) l. c. Aliis videtur, quod si Christus assumpsisset naturam humanam in puris naturalibus, potuisset peccare, quorum ratio est: potentia, quae non est alia perfectior in ratione actus primi seu in essendo, non est eadem perfectior in ratione actus secundi seu in operando, sed stante praedicta suppositione nulla major perfectio esset in humana natura in ratione actus primi, quam si esset sibi derelicta, ergo nulla major perfectio esset respectu actus secundi seu in operando: sed constat, quod natura humana sibi derelicta potest peccare, ergo sic assumpta peccare potuit.

[3]) l. c. Huic opinioni magis obsistunt verba devota quam ratio efficax.

[4]) l. c. Actiones sunt suppositorum tamquam eorum quae agunt, nec aliter agere dicuntur nisi quia sustentant ea, quae sunt principia actionum.

Darum kann man gar wohl sagen, der Sohn Gottes, insoferne er Mensch ist, sündigt; obwohl dieß unpassend zu sein scheint, so ist es doch nicht so. Auf Grund der Union allein werden die menschlichen Handlungen Christi der göttlichen Person nicht mehr imputirt, als wenn sie mit der Menschheit sich gar nicht vereinigt hätte. Ja, sie können ihr nicht einmal in höherer Weise imputirt werden. Denn fürs Erste bewegt die Person des Sohnes für sich allein die angenommene Menschheit nicht zum Handeln, weil die Werke nach außen allen drei Personen gemeinsam sind. Folglich könnte eine Sünde der Menschheit Christi dem Sohne nicht anders imputirt werden, als dem Vater und heil. Geiste und diesen würde sie nicht anders imputirt als die Sünde irgend einer anderen nicht angenommenen menschlichen Natur.[1]) Fürs Zweite muß die göttliche Person des Sohnes die Sünde der angenommenen Menschheit auch nicht hindern. Wie nemlich Gott überhaupt die freien Geschöpfe ihrer eigenen Bewegung überläßt, und ihm doch deren Sünden nicht angerechnet werden, obwohl er sie hindern könnte; in gleicher Weise könnte auch der Sohn die angenommene Menschheit der eigenen Bewegung überlassen, ohne daß ihm deren Handlungen mehr angerechnet werden müßten, als wenn er sie nicht angenommen. Denn die Zulassung ist wie die Bewegung ein Werk nach außen, also allen drei Personen gemeinsam.[2]) Vielleicht hätte Gott auch eine Menschheit annehmen können, die um ihre Annahme gar nicht gewußt, und von dieser wäre es jedenfalls nicht wunderlich, wenn sie hätte sündigen können./

Daß der Sohn Gottes keine Pflicht hatte, eine Sünde der Menschheit zu verhindern, sucht Durandus noch in folgender Weise zu zeigen. Hätte Christus sich hypostatisch vereinigt mit der Natur des

---

Act. sunt supp. tamquam eorum quae denominantur agere, quia substantificantur naturam, quae est principium actionis.

[1]) l. c. Quum actiones ad extra sint communes toti trinitati, non plus movet naturam humanam ad agendum persona filii ... quam persona patris aut Spiritus sancti ... et ideo hoc modo non plus potest imputari talis actio filio quam patri aut Spiritui sancto, istis autem non plus imputatur actio naturae humanae, quam cujuscunque alterius naturae non conjunctae, quare nec filio.

[2]) l. c. Permissio sicut et motio respicit potentiam, quae est communis omnibus personis.

Feuers, so hätte er keine Pflicht, dieses so zu lenken, daß es nicht gleichmäßig das Haus des guten Armen wie des bösen Reichen verbrenne. Ebenso hatte er keine Pflicht, die Menschheit so zu leiten, daß sie nicht gleichmäßig zum Bösen wie zum Guten sich wenden kann, es war eine solche Leitung nur geziemend.

Wenn für die entgegengesetzte Ansicht geltend gemacht wird, die Menschheit Christi sei ein Werkzeug der Gottheit (nach J. Damasc. de fide orthod. l. III. c. 19), die Thätigkeit des Werkzeugs werde aber dem damit Handelnden zugeschrieben, also müßte jede sündhafte Handlung der Menschheit Christi der göttlichen Person selbst zugeschrieben werden: so erwiedert Durandus, in Wirklichkeit war allerdings die Menschheit Christi ein derartiges Werkzeug, das in allen Handlungen so bewegt wurde, daß es nicht sündigen konnte; damit sei aber (auch nach Joh. von Damascus) nicht gesagt, daß es nicht anders hätte sein können. Wenn man sagt, wo eine Natur kein eigenes Suppositum hat, dort handelt ihr Suppositum durch sie immer wie durch ein Werkzeug, so sei zu entgegnen: Das ist nicht nothwendig, sondern es genügt, daß in diesem Falle das Suppositum durch die Natur handelt, wie durch etwas, dem es bloß Subsistenz gewährt, angenommen, daß es zur betreffenden Handlung nicht (speziell) bewegt.[1])

Wenn endlich noch geltend gemacht wird, hätte Christus sündigen können, so hätte er auch verdammt werden können, so gesteht Durandus diese Folgerung allerdings zu, meint aber, da Verdammung zunächst eine Strafe besage, so liege darin eben so wenig etwas Ungeziemendes, als wenn Christus gestorben sei und gelitten habe, beides sei gleichmäßig abhängig vom Willen Gottes.[2])

4. Wir haben die Lehre des Durandus wie auch des Duns Scotus ausführlicher gegeben, weil ihre Gedanken der Hauptsache

---

[1]) l. c. Sufficit, quod (suppositum) agat per eam sicut per naturam, quam sustentat, dato quod ad eam actionem non moveat.

[2]) l. c. Quod additur, si peccare potuit, damnari potuit, concedatur, quia quum damnari sonet in poenam, non est magis inconveniens dicere Christum damnatum, quam mortuum vel passum, utrumque enim convenienter fuisset factum ex parte dei, si voluisset, nec video, quare persona divina non possit assumere naturam hominis damnati.

nach bei allen späteren Scotisten wiederkehren. Wir wollen im Folgenden die bedeutenderen Vertreter der scotistischen Ansicht kurz namhaft machen und ihre Lehre nur insoweit behandeln, als sie etwas von Scotus und Durandus Abweichendes oder von ihnen noch nicht Vorgebrachtes aussprechen.

Der erste und vornehmste Schüler des Duns Scotus, Franz Mayronis, hält es absolut genommen für möglich, daß Christus eine sündhafte Natur an sich habe.[1]) Der Einwand, daß in diesem Falle Gott sich selbst hassen müßte, gilt nicht, denn Gott kann gar wohl die in der Person existirende Natur hassen, ohne die Person selbst zu hassen, gleichwie er die Bosheit des Menschen haßt, aber nicht die Person und die Natur des Menschen.

Ein anderer Schüler des Duns Scotus, Johannes Bassolis, hebt in der zu Gunsten der scotistischen Anschauung geltend gemachten Freiheit Christi noch ein Moment hervor, das sein Meister nicht hervorgekehrt hatte. Obwohl nach ihm Christus nicht sündigen konnte, stante ordinatione divina de ipso vel circa ipsum, so sei es doch, absolut gesprochen, kein Widerspruch, anzunehmen, daß er auch hätte sündigen können,[2]) und zwar gibt Bassolis als Grund hiefür nicht bloß an, daß Christus auch sterben, sowie daß er in Folge seiner Freiheit einen Akt setzen oder unterlassen konnte, sondern er meint auch, weil Christus verdienen konnte, so sei es kein Widerspruch, anzunehmen, daß er auch hätte mißverdienen können.[3])

Den Satz des Scotus, daß nur die beatitudo unsündlich mache, betont insbesondere Wilhelm Rubion. Wenn Jemand unsündlich ist, das ist sein Grundsatz, so hat er dieß aus einer speziellen Gnade des Schöpfers.[4]) Da nun nach Rubion Gott einen

---

[1]) In III. sent. dist. 5. qu. 1: Dubium est, si possit assumere naturam peccatricem. Dicendum quod sic de potentia sua absoluta, sed non de potentia ordinaria, quia natura peccatrix nullam habet incompossibilitatem ad assumptionem.

[2]) In III. sent. dist. 12. qu. 1. a. 1: Videtur mihi sine praejudicio, quod non est aliqua contradictio ponere Christum et verum hominem posse peccare absolute loquendo ita quod absolute loquendo fuit hoc possibile.

[3]) l. c. a. 2.

[4]) In III. dist. 12. qu. 1: Si aliquis est impeccabilis, hoc debet esse ex speciali munere creatoris.

Menschen annehmen könnte in puris naturalibus, da er einen Menschen annehmen könnte in actu peccandi actualiter existentem, da er endlich einen Menschen annehmen könnte, der vorher existirt und gesündigt hat, ohne diesem eine neue Gnade zu geben, so zieht er daraus den Schluß, Gott könnte einen Menschen (oder Engel) annehmen, der auch nach der Annahme nach sündigen könnte.

5. Die scotistische Anschauung wurde wie in anderen Punkten, so auch in der Frage von der Unsündlichkeit Christi getheilt von den Nominalisten. Schon nach dem Philosophen Okkam bildet es keinen Widerspruch, anzunehmen, daß Christus hätte sündigen können, sondern es widerstrebt dieß nur dem christlichen Gefühl.[1]) Nach ihm traten für die scotistische Auffassung der Unsündlichkeit Christi insbesondere ein Marsilius von Inghen und Gabriel Biel.

Nach Marsilius konnte Christus de lege ordinaria nicht sündigen, weil er die Fülle der Gnade und die Glorie hatte, wohl aber hätte er sündigen können de lege absoluta.[2]) Denn Gott hätte alle Gnade und Glorie von ihm nehmen können, der freie Wille eines Menschen aber, der nicht diese Fülle der Gnade und Glorie hat, kann sündigen.[3]) Im Gegensatz zu Durandus und den übrigen Scotisten meint aber Marsilius, in diesem Falle würde auch bei der Fortdauer der Union nicht die Person des Wortes sündigen, weil sie zur Handlung, insoferne sie Sünde ist, nicht leitete und führte, ja zu derselben nicht einmal concurrirte.[4])

Gabriel Biel hält es für eine nicht unbegründete Ansicht, daß Gott mit jeder Natur sich hypostatisch vereinigen könnte, sei es eine unvernünftige, sei es eine vernünftige, auch ohne daß diese in den

---

[1]) Super libros sentent. subtilissimae quaestt. in III. qu. 9: Dico, deus potest peccare, si assumeret naturam humanam sine aliquibus donis et natura esset sibi derelicta, potest peccare, nec hoc est majus inconveniens quam quod Christus patitur, verberatur, moritur; tamen illud abhorret homo audire et male sonat, ideo negatur.

[2]) In III. sent. qu. 9. a. 3.

[3]) l. c. concl. 5.

[4]) l. c. concl. 6: Quamvis secundum talem modum anima Christi peccaret, etiam stante unione adhuc tamen verbum non peccaret, propterea quod ad illam actionem ut peccatum esset non dirigeret, immo nec sic ad eam actionem concurreret.

Gnadenstand erhoben wird. Da er nun den Grund der Unsündlichkeit ausschließlich in die confirmatio in bono verlegt, so hält er es auch für möglich, daß Gott sich vereinige mit einer menschlichen Natur, welche die Erbsünde oder eine persönliche Sünde an sich hat, oder welche nach der Vereinigung mit der Gottheit neuerdings sündigt.[1])

6. Nach dem Concil von Trient wurden die theologischen Studien mit einem neuen Eifer in Angriff genommen. Die verschiedenen zum Theil neu entstehenden Klosterschulen gingen zurück auf ihre großen Lehrer und commentirten deren Werke mit dem gewissenhaftesten Conservatismus und der minutiösesten Genauigkeit. Unter diesen Klosterschulen schritt die der Franziskaner vorzugsweise die von Duns Scotus eingeschlagene Gedankenbahn weiter und zerlegte seine Lehre gewissermaßen in ihre letzten noch irgendwie faßbaren Atome. Auch in der Lehre von der Unsündlichkeit Christi hielten die Franziskaner fest an den Grundsätzen ihres Meisters und lehrten demgemäß, Christus hätte de potentia absoluta sündigen können.

Da die Theologen der Franziskanerschule etwas wesentlich Neues nicht vorbringen, sondern nur die von Scotus und Durandus geltend gemachten Gründe unter nur geringen Variationen in mehr oder minder erweiterter Gestalt immer wieder zur Geltung zu bringen suchen, so lohnt es sich nicht der Mühe, ihre Lehre einzeln anzuführen. Wir begnügen uns daher, die Hauptvertreter dieser Ansicht mit Namen vorzuführen und ihre gemeinsame Lehre in wenigen Strichen zu zeichnen.

Es können folgende Theologen angeführt werden als die Hauptvertreter der scotistischen Ansicht: Raba,[2]) Faber,[3]) Castillo,[4]) Berulle,[5]) Vulpes,[6]) Poncius,[7]) Gallus,[8]) Centinus,[9])

---

[1]) In III. sent. dist. 1. qu. 2. Die hier stehenden an's Blasphemische streifenden Ausdrücke können hier nicht wiedergegeben werden. Doch gesteht auch Gabriel zu (in III. dist. 12. qu. 1): Natura a verbo assumpta non dimissa peccare non potuit de potentia dei ordinata.

[2]) Controvers. theol. inter Thom. et Scot. in III. controv. 4. a. 3.

[3]) In III. dist. 12. disp. 1.

[4]) De incarn. disp. 18. qu. 1.

[5]) De incarn. disp. 2. qu. 7.

[6]) Bei Mastrius de incarn. disp. 2. qu. 2. a. 1.

[7]) Theologiae cursus tr. 10. disp. 39. qu. 13.

[8]) Bei Matrius l. c.

[9]) l. c.

Bellutus,[1]) Mastrius,[2]) Frassen,[3]) Henno.[4]) Aber nicht bloß die genannten, sondern überhaupt alle scotistischen Theologen folgten in der Lehre von der Unsündlichkeit Christi ihrem Meister Duns Scotus, mit einziger Ausnahme des Aretinus de Pitigianis,[5]) der vergebens aus Scotus den specifischen Sinn seiner Lehre hinwegzudeuten sucht, dafür aber selbst von seinen Ordensgenossen hart angegriffen wird.

Der Gedankengang nun der scotistischen Theologen ist kurz folgender: Die hypostatische Union als solche besagt nur, daß die Menschheit subsistirt in der Person des Sohnes,[6]) dadurch aber erfährt die unirte Menschheit wie keine substanzielle, so auch keinerlei innere accidentelle Veränderung, sondern bleibt vollkommen bestehen in ihrer eigenen Wesenheit und Wesensthätigkeit.[7]) Wie sie darum in Folge der Union nicht nothwendig die Seligkeit genießt und nicht im Besitze der heiligmachenden Gnade ist, so bleibt auch in Folge der Union ihre Willensfreiheit vollkommen der unsrigen gleich, und eben deßwegen konnte Christus insoferne gleich uns sündigen.[8]) Sollte diese Möglichkeit des Sündigens von der Willensfreiheit Christi absolut ausgeschlossen sein, so müßte in Folge der Union eine Nothwendigkeit bestehen, daß Gott ihr alle hiezu erforderlichen aktuellen Gnaden, allen Beistand und alle Leitung

---

[1]) Bei Mastrius l. c.

[2]) l. c.

[3]) De div. Verbi incarn. tr. 1. disp. 2. a. 3. qu. 3.

[4]) De incarn. disp. 7. qu. 2. a. 2—5.

[5]) Henno bemerkt l. c. a. 5: Ita numerosa Scotistarum familia cum suo doctore, und Mastrius l. c. Scotum sequuntur Scotistae omnes tam antiqui quam juniores, uno Aretino excepto.

[6]) Rada in III. contr. 3. a. 4: Id quod in humanitate primo et immediate ac proxime fit per actionem unitivam est unio humanitatis cum Verbo, quae in humanitate est relatio realis actualis dependentiae ad verbum tamquam ad suppositum ipsam sustentans ac suppositans.

[7]) Henno l. c. a. 5: Natura humana ex suis intrinsecis est peccabilis, atqui humanitas Christi non fuit intrinsece mutata per unionem.

[8]) Mastrius l. c. Voluntas creata Christi est ejusdem rationis et speciei cum nostra et consequenter et peccare potuit sicut nostra. Frassen l. c. conclus. 2: Voluntas humana Christi ex se tam est indifferens et libera ad bonum ac malum quam nostra, ergo aeque poterit peccare.

verleihe. Eine solche Nothwendigkeit kann aber keineswegs angenommen werden.[1]) Da mithin in Folge der Union rein als solcher Christus vollständige Wahlfreiheit hatte und keine Nothwendigkeit bestand, diese Wahlfreiheit in ihrer eigenen Bewegung irgendwie, sei es positiv, sei es negativ, einzuschränken, so kann auch die Unsündlichkeit Christi aus der Union als solcher keineswegs abgeleitet werden./

Wie mithin kein positiver Beweis geführt werden kann für die absolute Unsündlichkeit Christi, so auch kein negativer aus der Unmöglichkeit des Gegentheils.[2]) Wenn man nemlich sagt, Christus könne nicht sündigen, weil die Sünde Gott absolut widerspreche, und darum auch nicht durch die communicatio idiomatum von ihm ausgesagt werden könne, so ist zu erwiedern: Wie die Sünde, widerspricht Gott auch das Leiden und der Tod u. s. w., und doch wird von Gott Leiden und Sterben durch Prädikatsgemeinschaft ausgesagt. Ist aber letzteres möglich, so ist kein Grund zu entdecken, warum nicht auch ersteres möglich sein sollte.[3]) Wenn man geltend macht, würde die Menschheit Christi sündigen, so müßte die Hypostase des Sohnes selbst irgendwie sündigen, so ist zu entgegnen: Das trifft eben nicht ein, weil die Handlungen bloß denominativ, keineswegs aber effectiv der Hypostase zukommen. Wäre letzteres der Fall, so müßte überdieß noch der Person des Sohnes allein eine göttliche Handlung

[1]) Rada l. c. Natura unita indiget ad recte operandum gratia adjuvante non minus quam purus homo ... seclusa gratia adjuvante, quae absque repugnantia secludi potest, quia est liber dei concursus supernaturalis, potest illa natura deficere. Henno l. c. a. 5: Indiguit Christi humanitas non obstante unione gratia concomitante ... ut impleret praeceptum moriendi, quod erat supernaturale, atqui deus potuit concursum illum non conferre, ergo potuit Christus homo secundum hominis intrinseca praeceptum illud non implere. Mastrius l. c. Peccare potuit, nisi determinetur necessario per aliquid aliud ad semper recte agendum, sed nullum tale assignari potest ita necessario illi conveniens vel illum ita necessario determinans, ut nec de potentia absoluta peccare possit.

[2]) Mastrius l. c. Opposita sententia nec firmum habet fundamentum in ratione neque in patrum auctoritate.

[3]) Rada l. c. Non minus repugnat divino supposito mori et desinere esse quam peccare. Die Scotisten bringen hier immer die schon von Durandus vorgebrachten Gegengründe vor. Frassen meint sogar l. c. Mors opponitur physice vitae, peccatum vero solum moraliter Verbo.

nach außen zugeschrieben werden, was dem Axiom widerspricht, daß die Werke nach außen allen drei Personen gemeinsam sind. Mithin würde die Person des Sohnes bei einer Sünde der von ihm angenommenen Menschheit ebensowenig sündigen, wie wenn er diese Menschheit gar nicht angenommen hätte.[1]) Er würde nicht sündigen committendo, weil er ja gar keinen effectiven Einfluß hat auf die Handlung der Menschheit, aber auch nicht omittendo, weil eben deren Handlungen auf ihn gar nicht redundiren. Die Sünde würde rein denominativ von ihm als Subject prädizirt werden, und darin liege, wie schon bemerkt, ebensowenig ein Widerspruch, wie wenn Leiden und Sterben ihm beigelegt werden./

Auch Autoritätsgründe können gegen die scotistische Ansicht nicht geltend gemacht werden. Die Väter untersuchen gar nicht die Frage, ob Christus de potentia absoluta hätte sündigen können oder nicht, sondern sie reden nur von Christo, wie er in concreto war.[2]) Wenn sie nun von diesem Standpunkte aus sagen, in Folge der Union konnte Christus nicht sündigen, so ist dieß ganz richtig, denn in Folge der Union kam ihm naturgemäß die Seligkeit zu, also liegt radical, wenn auch nicht formell, der Grund seiner Unsündlichkeit allerdings in der hypostatischen Union.[3]) Wenn die Väter Christo

---

[1]) Henno l. c. Illo casu verbum denominaretur potius peccare per communicationem idiomatum, in quo nulla est implicantia... Cum suppositum divinum tamquam suppleat personalitatem naturae, nihil agit, sed mere naturam terminat, sicut faceret personalitas propria. Frassen l. c. Quamvis Christus ut homo ex hypothesi de facto peccaret, peccatum illud non redundaret nec in deum nec in personam Verbi. Denn actiones sunt suppositorum non elicitive, sed tantum denominative. Darum actiones peccaminosae voluntatis non majorem haberent dependentiam a supposito divino in illa hypothesi, quod essent peccaminosae, quam revera haberent, si natura illa non esset unita ipsi.

[2]) Henno l. c. a. 5: Patres loquuntur de eo quod de facto accidit, non de eo quod accidere potuit. Mastrius l. c. De communi lege locuti sunt, non de absoluta.

[3]) Henno l. c. Propter unionem decebat Christo connaturaliter saltem connaturalitate morali beatitudo . . . quod est causa causae, est causa causati. Poncius l. c. conclus. 4: Impeccabilitas Christi proxime oritur ex visione beata et radicaliter ac remote ex unione, quae exigit connaturaliter connaturalitate morali, ut detur visio beata humanitati ipsius. Mastrius l. c. Non explicant (patres), an unio hypostatica id formaliter

allein Unsündlichkeit zuschreiben, so meinen sie, er allein war unsündlich unter den Menschen auf Erden, insoferne thatsächlich kein anderer Mensch auf Erden selig und in Folge dessen unsündlich ist.

Wenn man also der Sache auf den Grund sieht, so meinen die Scotisten, so sind alle Beweise der Gegner für eine absolute Unsündlichkeit Christi nicht zwingend.[1]) Ein Moment der Menschheit Christi aber wird nur gerettet, wenn er, absolut genommen, hätte sündigen können, und das ist seine Willensfreiheit. Wäre nemlich in Folge der Union der Wille Christi innerlich und nothwendig unsündlich, so wäre seine Freiheit aufgehoben.[2]) Denn innerlich und von Natur aus ist der Wille immer der Sünde fähig. Darum ist festzuhalten, daß formell und unmittelbar nicht mit der Union an sich die Unsündlichkeit Christi gegeben ist, sondern daß sie beruht auf irgend welchen geschaffenen Gnaden, die der Menschheit des Herrn zur Unionsgnade hinzu frei verliehen werden, aber ihr auch fehlen könnten.

Wie schon bemerkt, weicht nur Pitigianis ab von dieser gemeinsamen Lehre der Scotisten. Nach ihm folgt nemlich aus dem ganzen Lehrsystem des Scotus, daß Gott eine angenommene Menschheit, auch wenn er ihr nicht die Seligkeit gewährte, dennoch in Folge der Union allein so leiten müßte, daß sie nicht sündigen könnte. Mit einer bedeutenden Abschwenkung zur thomistischen Richtung hin lehrt er dann, der Grund der Unsündlichkeit Christi liege allerdings formell nicht in der Union, er sei aber insoferne nothwendig mit ihr gegeben, als eben die Union nothwendig jenen aktuellen Beistand Gottes mit sich bringe, der die Menschheit frei erhält von Sünde.[3])

---

per seipsam praestiterit, num potius virtualiter et causaliter per dona secum invecta in naturam assumptam, sed ad illam in confuso rationem recurrunt, quomodocumque illa sit sive ratio formalis et immediata sive tantum radix et principium mediatum et remotum negotium theologis relinquentes subtilius id inquirendi.

[1]) Rada meint darum: Scoti discipuli rerum naturas altius et subtilius quam Thomistae perscrutantur.

[2]) Henno l. c. a. 5: Si unio hypostatica tolleret a Christi humanitate peccabilitatem physicam, tolleret etiam libertatem.

[3]) In III. sent. dist. 12. qu. 1. a. 3. et 4. a. 4: Dicitur ergo voluntas humana fieri impeccabilis per unionem: quia impossibile est (tali unione posita) deum de congruo non ita dirigere et custodire voluntatem sibi unitam, ut ad malum declinare non possit. Die ganze Ausführung des Piti-

III. Die Lehre der nach Scotus auftretenden und ihn bekämpfenden Theologen von der Unsündlichkeit Christi überhaupt.

\1. Gegenüber dieser scotistischen und nominalistischen Verschiebung der traditionellen Auffassungsweise der Christologie hielt die weitaus größte Mehrzahl der übrigen Theologen daran fest, daß Christus absolut unsündlich sei oder mit andern Worten, daß schon in der hypostatischen Union als solcher der Grund seiner Unsündlichkeit liege. Sachlich hatten schon Albert der Große, Bonaventura und besonders Thomas von Aquin im innigen Anschluß an die Tradition der Väter, namentlich die Erklärer des vierten und sechsten allgemeinen Concils, diese Lehre vorgetragen. Allein sie blieben noch stehen bei Christus wie er in concreto constituirt war, und untersuchten nicht, ob es in der Idee einer Menschwerdung überhaupt liegt, daß die angenommene Natur unsündlich ist. In Folge der Anschauungen des Scotus und Durandus mußte aber auch diese letztere Frage genauer untersucht werden und sie eben wurde von allen Theologen mit Ausnahme der Scotisten entschieden bejaht:

2. Im Grunde genommen ist die ganze folgende Entwicklung der Lehre von der Unsündlichkeit Christi nur eine nähere Erklärung der von Thomas ausgesprochenen Gedanken, auf welchen sich darum auch die Theologen meist berufen. Der Satz des heil. Thomas, daß die Menschheit Christi nicht sündigen könne, weil sie ein Werkzeug der Gottheit sei, bedurfte, da er an sich in bildlicher Form ausgedrückt ist, einer näheren Bestimmung. Schon die älteren Theologen

---

gianis ist äußerst geschraubt. Obwohl sie den klaren Sinn des Scotus nicht hinwegdeuten kann, so ist sie doch insoferne nicht ohne Interesse, als sie die absolute Unvereinbarkeit der Sünde mit der Aufgabe und dem Werke Christi hervorhebt, was von den Scholastikern, namentlich den Scotisten, oft genug übersehen wird. Er sagt nemlich: Credo firmiter, quod peccare non potuit ex unione etiam hypostatica, eo quod hic Christus Dominus est caput totius ecclesiae et exemplar causaque meritoria nostrae praedestinationis. Fuit enim primus in intentione dei intendentis manifestare sua divina attributa, potentiam scil. sapientiam ac bonitatem, atque ita contra hanc dei intentionem esset, ipsum ut sic (scil. si non haberet gratiam) gratissimum non esse et per consequens impeccabilem.

drückten denselben Gedanken in der Form aus, daß sie sagen, die Menschheit Christi könne überhaupt nicht handeln ohne das göttliche Suppositum. Besonders aber wurden nach dem Tridentinum, als die theologischen Schulen eine neue Blüthe erlebten, die Gedanken des heil. Thomas mit aller denkbaren Schärfe ausgebildet, und auf's Genaueste untersucht, in welchem Verhältniß die menschliche Natur und die menschliche Thätigkeit und Wirksamkeit Christi stehe zu seiner göttlichen Person.

3. Obwohl aber diese Theologen darin übereinkommen, daß schon in der hypostatischen Union als solcher der Grund der Unsündlichkeit Christi liege, so weichen sie doch im Einzelnen wieder von einander ab, wenn sie näher bestimmen, inwieferne schon in Folge der Union Christus nicht sündigen konnte, wenn sie also den allgemeinen Grund näher spezialisiren und expliziren. Vielfach sind diese Abweichungen nur formell in Rücksicht auf die Darstellung, öfters aber liegt eine verschiedene Auffassung der gesammten Christologie zu Grunde und tritt eine nicht unmerkliche Annäherung an die scotistische Auffassung zu Tage.

4. Wir wollen im Nachfolgenden die hervorragendsten Theologen und zugleich die verschiedenen Abweichungen in ihren Lehrmeinungen anführen. Da, wie sich zeigen wird, Vasquez eine von den übrigen Theologen verschiedene Richtung einschlug, so theilt er gegenwärtigen Abschnitt in zwei Theile, nemlich in die Lehre der Theologen vor und nach ihm, zu welchen er mit seinen Anhängern in der Mitte stehend den dritten Theil bildet.

1. Die Lehre von der Unsündlichkeit Christi bis zum Auftreten des Vasquez.

1. Die Anschauung des heil. Thomas von der Unsündlichkeit Christi wurde vor Allem festgehalten von der Schule der Dominikaner. Die dem heil. Thomas fast gleichzeitigen Dominikaner Petrus von Tarantasia[1]) (später Papst Innocenz V.) und Ulrich von

[1]) In III. dist. 12. qu. 1. a. 2. Christus hatte nach ihm die possibilitas remota ad peccandum, tamen propter irreducibilitatem ejus ad actum peccare non potuit.

Straßburg[1]) unterschieden gleich ihrem Lehrer in dem Vermögen zu sündigen ein doppeltes Moment, ein materielles und formelles, und legten nur in ersterem Sinne Christo die potentia peccandi bei, d. h. sie schrieben ihm nur freien Willen zu ohne Möglichkeit, je einen wirklichen sündhaften Akt zu setzen.

Durch das Auftreten des Durandus wurden die Schüler des heil. Thomas veranlaßt, die Lehre ihres Meisters auch in diesem Punkte genauer zu entwickeln und darzulegen. So handelt Petrus Paludanus nicht mehr bloß von Christus, wie er in concreto war, sondern wie er hätte sein können, nemlich ohne Gnadenfülle und ohne Glorie, und lehrt gegenüber Durandus, da in Christo nur eine göttliche Person ist, so wäre jede sündhafte Handlung seiner Menschheit eine sündhafte Handlung seiner Gottheit, was nicht möglich ist.[2]) Nicht bloß thatsächlich werde die Menschheit Christi so geleitet, daß sie ohne Sünde bleibt; wenn nemlich die Menschheit Christi ein Werkzeug seiner Gottheit ist, so ist zu bemerken, einerseits, daß das Werkzeug aus sich gar nicht thätig sein kann ohne einen, der es führt, andrerseits, daß diesem letzteren die Thätigkeiten des Werkzeugs in höherem Grade zugeschrieben werden als dem Werkzeuge selbst.[3]) Folglich müßte die göttliche Person auch als agens principale mitwirken zu einer sündhaften Handlung der Menschheit als des agens instrumentale, und würde ihr diese Handlung mehr zugerechnet werden als der Menschheit selbst. Dieses aber sei nicht möglich, vielmehr sei die göttliche Person verpflichtet, in der angenommenen Natur nichts Sündhaftes zu thun und nichts Sündhaftes zuzulassen.[4])

---

[1]) In III. dist. 12. qu. 1. a. 2. (nach den Auszügen bei Dionys. Ryckel, da die Werke des Ulrich nicht gedruckt sind). Christus hatte die potentia, qua peccat quis, aber nicht die potentia, qua ipse potest peccare.

[2]) In III. dist. 12. qu. 2: Cum in Christo non sit nisi suppositum divinum, si actio peccati esset in natura assumpta, actio peccati esset actio dei, hoc est impossibile.

[3]) l. c. Actio plus imputatur principali agenti quam instrumento, sed humanitas in Christo fuit instrumentum divinitatis... non potest esse actio sine agente nec potest esse agens nisi principale vel instrumentale, nec potest esse agens instrumentale sine principali... quia instrumentum semper dependet a principali.

[4]) l. c. Peccatum naturae assumptae imputaretur assumenti . . . quia tenetur non facere et prohibere malum in natura assumpta... tenetur cohibere peccatum in natura assumpta.

Das Verhältniß der menschlichen Handlungen Christi zu seiner göttlichen Hypostase und die hieraus sich ergebende absolute Unsündlichkeit Christi entwickelt auf thomistischer Grundlage noch deutlicher der Fürst der Thomisten, Capreolus. Er stimmt zuerst den Ausführungen des heil. Thomas bei und verwirft die Lehre des Durandus[1]) und erklärt, daß die göttliche Person in Christo die Handlungen seiner Menschheit elicitiv wirke, daß sie ihr darum in höherem Maße imputirt werden als der Menschheit selbst,[2]) und in Folge dessen sei die göttliche Hypostase verpflichtet, die Handlungen der angenommenen Menschheit in anderer Weise zu leiten als die einer nicht angenommenen Menschheit.[3])

Aehnlich wie Capreolus zeigt auch Bartholomäus Medina, daß jede sündhafte Handlung der Menschheit Christi der göttlichen Person als ihrem wirkenden principium quod zugeschrieben werden müßte; dieß folgert er aus dem Axiom: Actiones sunt suppositorum, sowie auch aus dem Satze, daß die Menschheit Christi ein instrumentum conjunctum Verbi sei.[4])

2. Aber nicht bloß innerhalb der Dominikanerschule ward die Lehre des heil. Thomas angenommen, auch andere Schulen nahmen sie auf als die gemeine Tradition der Väter. So bemerkt der Augustiner Thomas von Straßburg (Argentinas genannt) im Anschluß an den heil. Thomas von Aquin, daß die Natur als solche gar nicht handle, sondern nur deren Träger,[5]) und macht überdieß darauf aufmerksam, daß eine so große Inconvenienz wie die Sünde

---

[1]) In III. dist. 12. qu. 1. a. 1 et 2.

[2]) l. c. a. 3: Persona assumens concurrit ad actionem naturae assumptae non solum per modum moventis naturam ad suam actionem, nec solum per modum non prohibentis immo per modum elicientis illam immediate, quia cui principaliter immediate convenit esse, convenit agere et elicere actionem.

[3]) l. c. Divinum suppositum tenetur vel debet regulare operationes naturae assumptae plus quam non assumptae, quia illae principaliter sibi imputantur non autem aliae.

[4]) In III. part. S. Thom. qu. 15. a. 1. dub. 1.

[5]) In III. dist. 12. qu. 1. a. 2: Natura non agit, sed suppositorum tantummodo est agere, igitur si Christus peccaret, tunc divinum suppositum peccaret.

Gott unmöglich zukommen könne.[1]) Gleich den vorausgehenden Dominikanern stellt auch er sich die Frage, ob Christus die Potenz zu sündigen hatte. Er unterscheidet hiebei eine nähere und eine entferntere Potenz, letztere sei der Wille selbst, der durch irgend etwas Aeußeres von der Sünde befreit bleibe, diese könne allerdings Christo zukommen, aber nicht erstere.[2])

Auch Dionys der Cisterzienser kämpft sehr heftig gegen Durandus und die Scotisten, und stellt seine eigene Ansicht dahin auf, es sei unmöglich, daß Christus sündige, denn bei jeder Handlung der Seele Christi hätte die Person mitgewirkt, weil eben die Handlungen den Personen zukommen.[3]) Wie Christi wirkliche Menschheit nicht sündigen konnte, so hätte aber Gott überhaupt keine der Sünde fähige Creatur annehmen können,[4]) weil es unmöglich ist, daß eine göttliche Person sündigt, in einer hypostatischen Union aber jede Handlung von der göttlichen Person ausgehen müßte.

An den heil. Thomas schließt sich endlich ganz genau an Dionys der Karthäuser.[5]) Somit steht fest, daß bis gegen das Ende des sechzehnten Jahrhunderts die absolute Unsündlichkeit Christi mit Ausnahme der Scotisten von allen Theologen gelehrt wurde, und zwar speziell in der vom heil. Thomas angegebenen, von den Theologen nur näher entwickelten Art und Weise. Der Schluß des sechzehnten Jahrhunderts brachte aber noch eine bedeutend modifizirte Begründung der Unsündlichkeit Christi hervor in der Anschauung des Vasquez u. A., wie sich sofort zeigen soll.

---

[1]) l. c. Secundum Anselmum (cur deus homo l. I. c. 10) minimum inconveniens apud deum est impossibile, deum peccare est maximum inconveniens.

[2]) l. c. a. 3: Duplex potest dici potentia peccandi, una propinqua, alia remota, et sic est ipsa eadem voluntas ex aliquo sibi adjuncto praeservata, ne in actum peccati prorumpere possit . . . Secundo modo potentia peccandi fuit in Christo.

[3]) In III. sent. qu. 3 a. 2: Qualitercunque operata fuisset anima, principalius totaliter operata fuisset persona, quia persona est proprie agens quod et actiones sunt suppositorum.

[4]) l. c. Impossibile est, aliquam creaturam unitam verbo personaliter peccare (seu turpiter errare).

[5]) In III. sent. dist. 12. qu. 2.

2. Die Lehre des Vasquez, Lugo und Hurtado de Mendoza.

1. Vasquez hält gegenüber den Scotisten fest an der gemeinen Ansicht der Theologen, daß Christus absolut unsündlich sei,[1]) aber die hiefür angegebenen Gründe genügen ihm nicht. Wenn nemlich Petrus Lombardus, Paludanus, Bonaventura, Dionys der Cisterzienser u. A. hinweisen auf die communicatio idiomatum, so ist nach Vasquez noch durchaus nicht hinreichend widerlegt (adhuc non satis improbatum est) die Ansicht des Durandus, daß man in dieser Weise von Gott eine Sünde wirklich aussagen könne. Gegen den Satz des hl. Thomas, daß die Menschheit Christi ein Werkzeug seiner Gottheit und darum unsündlich sei, bemerkt nach Vasquez wieder Durandus mit Recht, daß wohl thatsächlich die Menschheit in Allem geleitet wurde, daß aber dieß keineswegs nothwendig war.[2]) Wenn Paludanus, Capreolus und die meisten Neueren erklären, daß das Wort die mit ihm geeinte Natur auf dem rechten Wege (pflichtgemäß) leiten mußte, so ist mit Durandus zu erwidern: Wie vor der Union, so wirkt auch nach derselben das Wort in der angenommenen Menschheit gemeinsam mit Vater und Geist. Und wie das Wirken, so ist auch das Zulassen allen drei Personen gemeinsam.[3]) Auch die zur Bekräftigung beigebrachten Beispiele passen nicht. Wenn man sich beruft auf den Menschen, der mit seinem höheren Willen das niedere Streben leiten müsse, so ist zu bemerken, daß eben der Mensch nur einen geistigen Willen hat, die Menschheit Christi aber durch ihren eigenen Willen bewegt wurde.[4]) Sagt man, hätte ein Engel sich hypostatisch vereinigt mit einer Menschheit, so würden ihm

[1]) De incarn. (comment. in III. part. S. Thom.) disp. 61. c. 3.

[2]) l. c. c. 4.

[3]) c. 5. n. 24: Verbum post unionem solum agit communi actione toti Trinitati cum humanitate assumpta, neque quidquam agere potest Verbum post assumptionem, quod non agant Pater et Spiritus sanctus ... Sicut motio est communis toti Trinitati ... ita etiam permissio communis est.

[4]) l. c. n. 27: Natura humana in Christo proxime regitur propria voluntate, cui sicut in nobis caetera membra in suis actionibus obediunt ... neque voluntas divina in eam imperium et vim habet, nisi per modum causae primae in omnes alias voluntates et ideo peculiari obligatione divinae voluntati non incumbit, gubernare actiones naturae assumptae, sicut incumbit voluntati humanae.

die Sünden der letzteren angerechnet, und ebenso sei es bei Christus, so ist eben der Obersatz zu leugnen. Denn wie durch die hypostatische Union als solche der Engel keine peculiaris vis agendi erhielte auf die angenommene Natur, so auch keine spezielle Verpflichtung ihr gegenüber. Beruft man sich auf das Verhältniß von Mann und Weib, Vater und Sohn, in welchem der Höhere den Niederen leiten muß, so ist zu erwidern, diese Pflicht entspringt eben aus dem gegenseitigen Contrakt oder aus der natürlichen Subjection, das Wort aber verhält sich auch nach der Annahme zur Menschheit als absoluter Schöpfer, der keinerlei solche Pflicht hat gegen das Geschöpf, sondern es vollständig sich selbst überlassen kann.[1]) Die Texte der Väter seien von geringer Bedeutung. Und selbst wenn durch die Gründe des Paludanus und Capreolus bewiesen werden könnte, daß Christus aktuell nicht sündigen kann, so könnte doch keineswegs bewiesen werden, daß in ihm auch keine habituelle Sünde sein kann.

2. Die eigene Ansicht des Vasquez beruht auf seiner Auffassung der hypostatischen Union überhaupt. Das unmittelbar wirkende Princip der menschlichen Handlungen Christi ist ihm auch nach der Union noch ausschließlich die menschliche Natur und der menschliche Wille Christi.[2]) Darum würde auch zu einer sündhaften Handlung die göttliche Person (ganz wie nach den Scotisten) weder committendo noch omittendo mitwirken. Da aber Vasquez dennoch festhalten will an der absoluten Unsündlichkeit Christi, so muß er ein anderes Auskunftsmittel zu ihrer Begründung suchen. Dieses findet er darin, daß schon in Folge der Union rein als solcher die Menschheit Christi nach der Lehre der Väter geheiligt und vergöttlicht wird. In Folge dessen müssen nach Vasquez alle Handlungen Christi theandrische sein, auch seine menschlichen Handlungen müssen wegen ihrer Verbindung mit der göttlichen Wirksamkeit und wegen der Würde, die sie aus der Heiligung durch die Gottheit besitzen, würdig sein vor Gott und einen ewigen unendlichen Lohn von ihm verdienen. Nun aber macht jede schwere Sünde zum Feinde

---

[1]) l. c. n. 27: Verbum etiam post assumptionem naturae solum habet rationem supremi creatoris, cui non incumbit talis obligatio erga creaturas, sed liberum est, eas in manu consilii et libertatis propriae relinquere.

[2]) Cf. c. 5. n. 24. 27. (Anm. 3 u. 4. auf der vorigen Seite).

Gottes und würdig einer ewigen Strafe. Da es nun unmöglich ist, daß ein und derselbe Mensch zugleich ein Feind und ein Freund Gottes ist, zugleich ewigen Lohn und ewige Strafe verdient, so kann in Christo nicht neben der Heiligung durch die Gottheit zugleich eine schwere Sünde sein, wie sie schon nicht sein kann im gerechtfertigten Menschen. Ja nicht einmal für eine läßliche Sünde ist Raum in Christo, denn in Folge der Union wird er nicht bloß Adoptiv-, sondern natürlicher Sohn Gottes und als solcher unendlich heilig und würdig aller Belohnung.[1])

Allein, und das hängt wieder zusammen mit der Grundanschauung des Vasquez von der hypostatischen Union, die Heiligkeit der Menschheit des Herrn bildet nicht einen inneren und direkten Widerspruch mit der Sünde, sondern bloß eine negative Schranke, welche seine Menschheit hindert, über das Bereich des sittlich Guten hinaus auch eine sündhafte Handlung zu setzen. Gleichwie nemlich nach Vasquez die Person des Logos nicht effectiv influirt auf die Handlungen seiner Menschheit, in gleicher Weise ist auch mit der Heiligung der Menschheit, die eben ihrem Wesen nach in nichts Anderem besteht,

[1]) l. c. c. 6. n. 32: Ex doctrina Patrum natura humana hypostatice unita divinae naturae ita ipsa deitate sicut ferrum igne penetratur, ut ipsamet deitate deificetur, sanctificetur et tamquam unguento ungatur, ex quo etiam provenit, ut ipsius opera utpote deificata non possint non esse digna coram deo ei grata et meritoria ... Quocirca cum Damasceno et aliis Patribus diximus, omnem Christi operationem theandricam esse, hoc est dei virique operationem, ita ut humana operatio propter conjunctionem divinae operationis et dignitatem, quam habet ex deitatis sanctificatione dicatur divine facta hoc est digna et meritoria apud deum aeterno et infinito praemio. Contra vero certum est, omne peccatum mortale ... talis esse naturae ut illum in quo est reddat deo invisum inimicum et dignum poena aeterna, impossibile autem est, eundem hominem simul esse inimicum et deo gratum, mereri apud deum aeternum praemium et dignum esse aeterna poena. n. 33: gratia unionis vere constituit hominem filium naturalem dei et non adoptivum ... Qui sic constituitur filius dei, cum infinite sanctus sit, dignus est, qui habeat omne bonum et careat omni vel levissima poena. Ausführlich handelt Vasquez über die sanctificatio und deificatio der Menschheit Christi in Folge der hypostatischen Union in disp. 41. Daselbst heißt es c. 3. n. 14: Patres et concilia ita tribuunt humanitati unionem cum Verbo, ut ipsa unione absque ullo alio sanctificetur et dignissima reddatur ad merendum. Die forma sanctificans ist ihm ipsa deitas, der modus unionis nur conditio quaedam. ibid. c. 4. n. 23.

als in der hypostatischen Vereinigung derselben mit der Gottheit, keinerlei aktueller Gnadeneinfluß auf die menschlichen Handlungen Christi gegeben.[1]) Vasquez leugnet geradezu einen derartigen Einfluß als Grund der Unsündlichkeit Christi, denn, so meint er, in diesem Falle würde Christus bereits vorausgesetzt als beatus, während doch seine Unsündlichkeit zu begründen sei unabhängig davon, ob er die beseligende Anschauung und die heiligmachende Gnade hatte.[2]) /

3. An Vasquez schließen sich nur wenige Theologen an, vor Allem der Cardinal Johannes de Lugo und Puente Hurtado de Mendoza. Lugo verwirft die verschiedenen von Andern geltend gemachten Gründe für die Unsündlichkeit Christi sämmtlich als unzureichend.[3]) Insbesondere frägt er, ob es denn einen nothwendigen Widerspruch bilde, per communicationem idiomatum zu sagen, Gott sündigt, da man doch auch sagt, Gott stirbt.[4]) Die Gegner sagen zu einer Sünde der Menschheit Christi müsse die Person des Wortes speziell concurriren. Allein die Subsistenz influirt nicht efficienter auf die Handlungen. Würde sie aber dieß auch thun, so wäre doch Gott nicht Ursache der Sünde, denn gleich seinem allgemeinen Concursus wäre auch dieser spezielle Concursus der Subsistenz an sich indifferent.[5]) Der gewöhnliche Grund des Suarez u. A.

---

[1]) c. 6. n. 39: Ut unio reddat naturam impeccabilem, non est necesse, ut sit principium operis immutans intrinsece modum operandi ipsius humanitatis, sed satis est, tale esse impedimentum, ut ea perseverante nequeat humanitas ullo modo peccare, sic enim efficiet, ut impossibile sit peccare.

[2]) n. 38: Ex protectione et auxilio, qua humanitatem illam deus praeveniret, non posset in ea tolli aut impediri potentia peccandi, nisi esset beata.

[3]) De incarn. disp. 26. sect. 1.

[4]) l. c. n. 9: Inquirimus, sicut deus immortalis per communicationem idiomatum moritur secundum humanitatem, cur etiam deus impeccabilis non possit peccare per communicationem idiomatum secundum humanitatem.

[5]) Ibid. Subsistentia non influit efficienter in operationes. Sed demus quod influat adhuc non esset deus auctor vel causa peccati, quia sicut concursus generalis quem deus praestat ut causa prima non facit eum causam vel auctorem peccati, quia indifferens est, prout a deo, et subordinatus nostrae voluntati quoad exercitium, sic etiam concursus subsistentiae non faceret verbum auctorem peccati, quia ille concursus prout a subsistentia esset indifferens et subordinatus humanitati quoad exercitium.

ist satis plausibilis, non videtur tamen omnino efficax.[1]) Die von ihnen vorgebrachten Beispiele beweisen nicht. Eine Pflicht der Leitung kann im Sohne nicht angenommen werden, denn

1) nicht jede Verbindung bringt die Pflicht der Leitung mit sich, sondern bloß jene, in welcher ein Abhängigkeitsverhältniß des einen vom andern gesetzt wird,

2) speziell in Gott kann von einer Pflicht der Leitung nicht die Rede sein, denn als höchster Herr kann er nach seinem freien Ermessen die Sünde seiner Kinder zulassen,

3) die Person des Wortes hatte die Pflicht der Leitung insoferne nicht, als eine Gefahr der Einwilligung in die Sünde der Menschheit für sie nicht gegeben war, wie bei uns eine Gefahr der Einwilligung des Willens in die sinnlichen Regungen besteht, und der Satz, daß das Niedere dem Höheren sich unterordnen muß, gilt für sie auch nicht, weil die Regeln, welche die Menschen verpflichten, nicht auch Gott verpflichten. Der Grund der Unsündlichkeit Christi muß darum hergenommen werden aus seiner Heiligung. Durch die Union wird die Menschheit Christi geheiligt, zwar nicht schlechthin unendlich, aber doch aufs denkbar Höchste. Da es nun keinen Widerspruch (im Denken) bildet, daß eine Natur in der Weise geheiligt wird, daß von ihr jede Sünde absolut ausgeschlossen bleibt, so muß diese Art von Heiligung der Menschheit Christi wirklich zugeschrieben werden, weil sonst eine noch höhere Heiligung gedacht werden könnte und sie mithin nicht mehr aufs denkbar Höchste geheiligt wäre.[2])

4. Hurtado de Mendoza verwirft ebenfalls die Begründung der Unsündlichkeit Christi durch die obligatio gubernandi humanitatem.

---

[1]) l. c. n. 12 sqq.

[2]) l. c. n. 19: Humanitas sanctificatur formaliter per deitatem et personalitatem Verbi et per consequens per sanctitatem infinitam, non quidem infinite simpliciter, quia non sanctificatur essentialiter, sed tamen infinite secundum quid, id est in genere sanctitatis participatae, ex quo fit, sanctificari quantum fieri potest in genere sanctitatis participatae ... Cum ergo non repugnet ex conceptu suo in ordine creato esse aliquam creaturam, ita sanctam, ut in sensu composito formae sanctificantis repugnet illi peccatum grave vel leve etiam in ordine ad potentiam absolutam ... necesse est hunc effectum formalem tribui humanitati ab infinita sanctitate, qua sanctificatur, quia summa sanctitas debet reddere subjectum summe sanctum, quantum subjectum illud intelligi potest sanctificari.

Dagegen führt er selbst für die absolute Freiheit Christi sowohl von jeder habituellen als aktuellen Sünde einen doppelten Beweis, nemlich:

1) Christus mußte nach ihm auch als Mensch natürlicher Sohn Gottes sein und konnte als solcher nicht zugleich ein Feind Gottes sein.

2) Durch die Union wird die Menschheit formell unendlich geheiligt, und kann insoferne nicht mehr irgendwie von der Sünde befleckt werden. Somit verbindet Hurtado beziehungsweise die von Vasquez und Lugo vorgebrachten Gründe.[1]

3. Die Lehre der auf Vasquez folgenden und ihn bekämpfenden Theologen.

1. Die Anschauung des Vasquez mißfiel mit Ausnahme weniger Theologen der großen Mehrzahl derselben, vornehmlich seinen eigenen Ordensgenossen. Allerdings werden ähnliche Gedanken, wie von Vasquez, auch von andern Theologen vorgebracht zum Beweise der absoluten Unsündlichkeit Christi, aber nicht als die einzigen und die letzten formellen Gründe, sondern nur als den Hauptgrund stützende Nebengründe. Insbesondere weisen die Dominikaner hin auf die ganz spezielle Art der Heiligung, welche die Menschheit Christi schon durch die bloße Union erfuhr, allein im strengen Anschluß an die vorausgehenden Theologen weisen sie auch hin auf die Pflicht der göttlichen Person, die Menschheit zu leiten, sowie auf den Satz, daß zu jeder Handlung der Natur die Hypostase effektiv mitwirken muß.

2. Da in dieser Zeit die theologische Wissenschaft vornehmlich in den einzelnen Klosterschulen betrieben wurde und sich innerhalb derselben auch eine gewisse feste Lehrtradition bildete, so wollen wir im Nachfolgenden die Lehre von der Unsündlichkeit Christi darstellen nach den Hauptrepräsentanten der verschiedenen Schulen. Im Allgemeinen zeichnen sich die Dominikaner aus durch ein genaues Festhalten an der vom hl. Thomas präformirten Auffassung, sowie durch eine gründliche Widerlegung der scotistischen Anschauung, ihnen zunächst kommen die Carmeliten, während die Jesuiten vornehmlich die Lehre ihres Ordensgenossen Vasquez bekämpfen, aber sich nur selten der streng thomistischen Lehrauffassung der Dominikaner anschließen, sondern zumeist eine gewisse Mittelstellung einnehmen

[1] De incarn. disp. 59. §. 21 sqq.

zwischen den Dominikanern einerseits und zwischen Vasquez u. A. andererseits. Außer diesen großen Ordensschulen kommen zuletzt noch einzelne andere Theologen und theologische Auffassungen in Betracht.

a) Dominikaner.

Unter den großen Theologen, die im siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderte der Orden der Dominikaner hervorbrachte, sind in der Frage von der Unsündlichkeit Christi die hervorragendsten etwa folgende:

1. Alvarez. Er beruft sich für die absolute Unsündlichkeit Christi auf die Autorität der Väter und der Scholastiker, sowie darauf, daß jede moralische Handlung vornehmlich und in erster Linie der handelnden Person zukommt.[1]) Er macht ferner darauf aufmerksam, daß in Folge der Union die Person des Wortes die Verpflichtung hatte, die Handlungen der Menschheit zu leiten.[2]) Wie Christus mithin keine aktuelle Sünde begehen konnte, so konnte er auch keine habituelle an sich haben, einmal weil die letztere aus der ersteren stammt, dann aber auch, weil die habituelle Sünde ihrem Begriffe nach eine dauernde Abwendung von Gott als dem letzten Ziele ist, das in der menschlichen Natur subsistirende Wort aber unmöglich von Gott abgewendet sein kann, indem es ja sonst von sich selbst abgewendet sein müßte.[3]) Vielmehr sei Christus in Folge der Union höher im Guten befestigt als durch die beseligende Anschauung.

2. Wie Alvarez lehrt auch Labat, sich berufend auf die Väter, daß die Handlungen des Herrn der göttlichen Person zugetheilt werden, sowie, daß das Wort verpflichtet war, die Handlungen der angenommenen Menschheit speziell zu leiten.[4])

---

[1]) De incarn. div. Verb. disp. 68: Omnis actio moralis principaliter est suppositi operantis.

[2]) l. c. Verbum tenebatur humanitatis actiones dirigere.

[3]) l. c. Per peccatum habituale manet homo aversus habitualiter a deo tamquam ab ultimo fine, sed est impossibile, quod verbum divinum subsistens in natura humana sit aversum a deo, alias esset aversum a se ipso. Gegen diese Auffassung polemisiren allerdings nicht mit Unrecht die Scotisten Frassen und Henno.

[4]) De adorand. div. Verb. cum hum. nat. myst. matrim. disp. 6. dub. 5: Omnes actiones Christi Domini attribuuntur supposito divino . . . Verbum tenebatur specialiter dirigere actiones humanitatis assumptae.

3. Johannes a St. Thoma bringt neben der Autorität der Väter und der Concilien zwei Gründe vor, welche in dieser Form wenigstens noch nicht ausgesprochen waren. Insoweit, erklärt er, wird eine Natur unsündlich, als sie unwandelbar geeint ist mit der Regel des rechten Handelns selbst. Die menschliche Natur Christi ist in Folge der Union als solcher unwandelbar geeint mit der Regel des rechten Handelns, also wird sie in Folge dessen durchaus unsündlich.[1]) Weiter bemerkt er, daß jede Handlung elicitive von der Hypostase ausgeht und daß folglich jede menschliche Handlung Christi zuerst gewollt und bestimmt war durch seinen göttlichen Willen.[2]),

4. Am ausführlichsten und eingehendsten behandelt unter den Dominikanern die Lehre von der Unsündlichkeit Christi Godoy. Im Allgemeinen bleibt er treu den Traditionen seiner Schule, wenn sich auch Spuren der jesuitischen Christologie, wie sie namentlich durch den Einfluß des Vasquez sich ausgebildet hatte, bei ihm wohl kaum verkennen lassen. Er unterscheidet in Christo die absolute Freiheit von jeder aktuellen und jeder habituellen Sünde. Daß Christus keine aktuelle Sünde begehen konnte, leitet er ab aus der Pflicht des Wortes, die Menschheit zu leiten, sowie aus dem Grundsatz, daß der Hypostase die Handlungen der Natur effektiv nicht bloß denominativ zukommen, daß mithin die Person des Wortes selbst sündigen müßte, wenn die angenommene Menschheit sündigte.[3]) Dafür, daß Christus keine habituelle Sünde, selbst keine läßliche, an sich haben konnte, bringt Godoy

---

[1]) De incarn. disp. 16. a. 1: Ea parte aliqua natura impeccabilis redditur, qua conjungitur immobiliter ipsi regulae rectae operationis ... Natura humana Christi ex unione ad Verbum praecise est unita immobiliter ipsi regulae rectae operationis, ergo ex hoc principio redditur omnino impeccabilis.

[2]) l. c. Quaelibet operatio humana Christi erat prius volita et determinata per voluntatem divinam.

[3]) Disput. theol. in III. part. S. Thom. disp. 41. §. VII—IX. n. 148: Verbo ex unione humanitatis ad ipsum incumbit obligatio gubernandi humanitatem eamque in officio continendi ac proinde, si humanitas assumpta peccaret, illius peccatum Verbo in se ipso attribueretur. n. 190: Si posset humanitas assumpta peccare peccato cum unione composito, posset suppositum Verbi ut subsistens in humanitate peccare ... nam actiones sunt suppositorum et subsistentium (n. 203) non solum denominative, sed etiam active ut quod naturae autem ut quo.

folgende Gründe bei. Hätte die Menschheit Christi eine habituelle Sünde an sich, so müßte das Wort selbst ein Sünder genannt werden, was nicht angeht. Wäre eine habituelle Sünde in Christo, so könnte eine aktuelle moralisch fortdauern, das Wort kann aber wie nicht physisch, so auch nicht moralisch zu einer Sünde mitwirken. Wenn schon die heiligmachende Gnade nach der gewöhnlichen Ansicht unvereinbar ist mit der (schweren) habituellen Sünde und zwar essentialiter, so noch mehr die Unionsgnade. Es ist endlich ein Widerspruch, daß etwas schlechthin unendlich heilig ist (infinite simpliciter), wie die Menschheit Christi nach der gemeinen Ansicht durch die Unionsgnade schlechthin unendlich heilig werde, und daß trotzdem noch irgend eine Sünde daran hafte.[1])

5. Der dem Godoy fast gleichzeitige Gonet führt als rationes praecipuae et fundamentales für die absolute Unsündlichkeit Christi an den Satz, daß das Wort die angenommene Menschheit leiten (gubernare) mußte, sowie daß bei jeder Sünde seiner Menschheit die göttliche Person selbst sündigen müßte. Daneben führt er noch an den Satz des Johannes a St. Thoma, daß die Menschheit Christi unwandelbar verbunden war mit der Regel des rechten Handelns, bemerkt, daß die Unionsgnade noch mehr mit der Sünde im Widerspruche steht als die bloß heiligmachende Gnade, und weist mit Godoy u. A. darauf hin, daß Christus durch die Union unendlich heilig und darum der Sünde absolut unfähig wird.[2])

6. Einer der späteren aus der Schule der Dominikaner, nemlich Gotti, bezeugt uns vor Allem die Thatsache, daß mit Ausnahme der wenigen Scotisten alle übrigen Theologen den inneren Grund oder die Wurzel der absoluten Unsündlichkeit Christi in der hypostatischen Union als solcher suchen.[3]) Denn, so erklärt er dann selbst in innigem Anschlusse an die Lehrtradition seines Ordens, wenn nach gemeiner Ansicht schon die accidentelle Heiligkeit durch die heiligmachende Gnade nicht vereinbar ist mit der Sünde, so noch weniger die sub-

---

[1]) l. c. §. II—IV.

[2]) Clypeus theol. thomist. disp. 20. a. 1. §. III—V.

[3]) De Deo incarn. tr. I. qu. 5. dub. 9: Caeteri cum Thoma dicunt, causam intrinsecam (auch radicem ibid.) impeccabilitatis in Christo ut homine fuisse unionem hypostaticam cum Verbo.

stanzielle und unendliche Heiligkeit, die das Wort selbst ist. Hätte die Menschheit Christi sündigen können, so müßte der göttlichen Person als dem principium quod der Menschheit als des principium quo die Sünde zugeschrieben werden. Endlich mußte das Wort die angenommene Menschheit in Allem leiten und führen (regere et gubernare) wie der Obere den Untergebenen.[1])

7. Mithin entwickelte sich die Lehre der Dominikaner (und mit ihr die streng thomistische Auffassung) allmählig dahin, daß in der hypostatischen Union als solcher der Grund der absoluten Unsündlichkeit Christi liege, insoferne durch sie die Menschheit Christi mehr als durch die heiligmachende Gnade, ja geradezu unendlich geheiligt (und unwandelbar mit der Regel des rechten Handelns verbunden) wird, ferner deßhalb, weil die göttliche Hypostase die Pflicht hatte, die ihr unterstehende Menschheit in Allem zu leiten, und weil jede Sünde der menschlichen Natur Christi seiner göttlichen Person als elicitivem und effectivem principium quod zugeschrieben werden müßte.

b) Carmeliten.

1. Neben den Dominikanern zeichnen sich durch innigen Anschluß an die Lehre des Thomas aus die (von der hl. Theresia reformirten) Carmeliten. In der Frage von der Unsündlichkeit Christi sind neben Philippus a SS. Trinitate von hervorragender Bedeutung die dem Namen nach unbekannten Bearbeiter des Cursus Salmanticensis in Summam S. Thomae.

2. Philippus lehrt, daß Christus unsündlich gewesen wegen der Unionsgnade, wegen der heiligmachenden Gnade und der Anschauung Gottes. Die Menschheit Christi mußte von der göttlichen Person in Allem geleitet werden. Er bestimmt aber (im Unterschiede von anderen Theologen) noch näher, worin diese Leitung bestand, indem er erklärt, daß durch besondere Akte der Vorsehung Christo die nöthige Gnadenhilfe gewährt und der nöthige äußere Schutz zu Theil werden mußte, daß er in keine Sünde fallen konnte.[2])

---

[1]) l. c.

[2]) De Myster. incarn. disp. 7. dub. 6. concl. Die Menschheit Christi mußte geleitet werden singulari dei providentia in omnibus et singulis operationibus per subministrationem auxiliorum divinae gratiae atque extrinsecam protectionem.

3. Die sogenannten Salmanticenser haben vielleicht das Beste geschrieben, was über die Lehre von der Unsündlichkeit Christi überhaupt vorhanden ist. Sie gehen aus von dem Satze, daß jede Sünde der Hypostase oder dem Subjekte, in welchem sie existirt, voluntarium ist,[1] das kann von der göttlichen Person nicht angenommen werden, darum kann in Christo keine habituelle und keine aktuelle Sünde sein. Die habituelle Sünde müßte von der göttlichen Person sofort aus der angenommenen Menschheit entfernt werden, eine aktuelle Sünde aber könnte in Christo unmöglich geschehen, weil die göttliche Person eine solche in der menschlichen Natur nicht bloß gedulden, sondern überdieß noch effektiv bewirken müßte. Nicht einmal das Vermögen der Sünde kann in irgend einer Weise in Christo sein, denn auch in diesem Falle müßte noch angenommen werden, daß die göttliche Person auf eine aktuell sündhafte Handlung als göttliche Person wenigstens influiren kann, was aber nicht möglich ist.[2]

c) Jesuiten.

1. In dem Orden der Jesuiten, der bald nach seiner Entstehung eine erstaunliche Thätigkeit entfaltete auf allen Gebieten der Theologie, verband Gregor von Valentia in gelungener Weise das patristische mit dem scholastischen Elemente. In Betreff der Unsündlichkeit Christi bemerkt er, daß nach der ganzen Darstellung der Schrift und der Väter Christus absolut unsündlich sein müsse. Aber auch die Vernunft könne dieß beweisen; denn die Sünde würde durchaus auf die göttliche Person an sich zurückfallen, da jede Person verpflichtet ist, die Sünde von sich und von jedem mit ihr substanziell verbundenen Theile ferne zu halten.[3]

---

[1]) Tr. 21. de incarn. disp. 25. dub. 3. n. 41: De ratione essentiali cujuscumque peccati est esse voluntarium supposito aut subjecto in quo existit.

[2]) l. c. dub. 2. n. 16: Ut in Christo salvaretur potentia ad peccandum deberet suppositum Christi in sua linea sive in ratione suppositi continere malitiam peccati actualis et posse in ipsam influere; sed suppositum Christi in sua linea, sive in ratione suppositi non continuit malitiam peccati actualis nec potuit in ipsam influere, ergo in Christo non fuit potentia peccandi.

[3]) In III. part. S. Thom. qu. 15. punct. 2: Peccatum redundaret omnino in suppositum etiam divinum secundum se.

2. Diese Grundgedanken hat insbesondere Franz Suarez entwickelt und ausgebildet.[1]) Er beruft sich den Scotisten gegenüber auf den Consens aller übrigen Theologen, auf die Lehre der Väter und des sechsten Concils und auch auf die Vernunft. Es genügt ihm aber nicht die Begründung des Vasquez, daß durch die Union die Menschheit Christi formell geheiligt und deßwegen unsündlich sei, wenn er auch diesem Grunde die Probabilität nicht abspricht.[2]) Der hauptsächlichste Grund ist nach Suarez folgender: Würde Christus in seiner Menschheit sündigen, so würde Gott selbst sündigen. Er würde sündigen nicht bloß per communicationem idiomatum, sondern die Schuld und der Defekt der Sünde würde auf den göttlichen Willen selbst zurückfallen. Denn wo mehrere Naturen oder Willen eine Person zusammensetzen, dort besteht für den höheren Willen die Verpflichtung, den niederen in seiner Pflicht zu halten und zum Guten anzuleiten, soweit er kann, und die Vernachlässigung dessen wäre ein Fehler des höheren Willens.[3]) In Christo waren die Gottheit und Menschheit

---

[1]) In III. part. S. Thom. disp. 33. sect. 2.

[2]) l. c. Hoc non est de ratione formae formaliter sanctificantis, quia licet gratia habitualis sit forma sanctificans et licet daremus ita sanctificare ut nec de potentia absoluta posset esse cum peccato, nihilominus non facit hominem impeccabilem. Deinde hoc minus videtur convenire in gratiam unionis quia ipsa per se non est formaliter operativa, non ergo potest per se solam immutare naturalem modum operandi humanarum virium atque adeo nec reddere per seipsam animam impeccabilem. Et ideo aliquid aliud huic rationi addere oportet, videlicet cum dicitur, voluntatem humanam fieri impeccabilem ex vi unionis, non excludi omne donum, seu omne divinum auxilium seu divinam directionem et protectionem, qua deus ita gubernat voluntatem humanam sibi unitam, ut illa stante peccare nullo modo possit; nam sine aliquo hujusmodi dono impossibile est intelligere quomodo per solam unionem talis voluntas maneat in bono confirmata, ut ratio facta demonstrat. Dicitur ergo voluntas humana fieri impeccabilis per unionem, quia impossibile est deum non ita dirigere et custodire voluntatem sibi unitam ut ad malum declinare non possit.

[3]) l. c. Ratio praecipua est, quia si Christus peccaret per humanitatem, deus peccaret ... Non solum sequitur ex contraria sententia (sc. Durandi) deum per comm. id. peccare, sed etiam culpam et defectum in ipsam divinam voluntatem redundare, quia quando plures naturae et voluntates eandem personam componunt, ad officium superioris voluntatis spectat, inferiorem appetitum seu voluntatem in officio continere, atque ad id quod

zu einer Person verbunden, sein göttlicher Wille konnte seinen menschlichen so leiten, daß er stets recht handelte, also würde ein Defekt des letzteren auf den ersteren zurückfallen. Es verhalte sich hier analog wie im Menschen, in welchem auch das niedere Strebevermögen von dem höheren geleitet werden muß. Eine andere Analogie sei das Subjektionsverhältniß zwischen Sohn und Vater, Gattin und Gatten, in welchem ebenfalls der Höhere den Willen des Niederen, soweit er kann, leiten muß. Das ist nach Suarez auch die Lehre der Väter, besonders des Cyprian, Ambrosius, Epiphanius, Johannes Damascenus, sowie die Lehre des hl. Thomas und seiner Erklärer Paludanus und Capreolus.[1])

Wenn man dagegen einwendet, Gott sei einer Verpflichtung nicht fähig,[2]) so erwiedert Suarez: die Verpflichtung im göttlichen Willen entspringt nicht aus einem positiven Gebote, sondern liegt in der Natur der Sache, ebenso wie Gott z. B. nicht lügen kann. Kann Gott auch in anderen Geschöpfen die Sünde zulassen, so doch nicht in einer mit ihm persönlich vereinigten Natur, denn ersteren gegenüber verhält sich Gott als causa universalis, letzterer gegenüber hat er die singularis habitudo proprii suppositi. Wendet man ein, der Sohn sei zu einer speziellen Leitung der Menschheit ebensowenig verpflichtet wie der Vater und Geist, so ist dieß eben zu leugnen. Denn der Wille ist allen drei Personen in der Weise gemeinsam, daß er auch jeder einzelnen eigen ist und darum gehört die Sorge für die Leitung der Menschheit in erster Linie dem Willen des Sohnes an, Vater und Geist aber können dem Willen des Sohnes nicht widersprechen, da sie ja auch beigestimmt haben, als er die Menschheit angenommen hat. Vasquez greift auch noch die Analogie an, die man daraus entnimmt, daß ein irgendwie mit einer menschlichen Natur hypostatisch geeinigter Engel die Verpflichtung hätte, diese menschliche Natur zu leiten. Suarez

---

honestum est dirigere, si potest; hoc igitur negligere seu praetermittere defectus esset ipsius superioris voluntatis.

[1]) Er citirt die oben durchstrichen angeführten Stellen der Väter, die dem Cyprian beigelegte Stelle findet sich in einem ihm unterschobenen Werke: de cardinalibus Christi operibus cap. de jejun. et tentat. Christi.

[2]) Gegen dergleichen Einwendungen vertheidigen sich auch andere Theologen, besonders die Dominikaner und Salmanticenser. Wir werden theilweise darauf zurückkommen.

entgegnet, der Wille des Engels hätte allerdings nicht die Macht, die Menschheit in allem zu leiten, aber insoweit er es könnte, müßte er es thun; Christus aber habe die Macht, seinen menschlichen Willen in allem zu leiten, also sei er hiezu verpflichtet.

3. An Suarez schließt sich zunächst an Beccanus. Auch er mißbilligt die Begründungsweise eines Vasquez, denn damit werde höchstens gezeigt, daß die Union mit einer Sünde nicht zusammenbestehen könne, aber nicht, daß Christus die Unionsgnade nicht verlieren könne, wie der Mensch die heiligmachende Gnade verliert. Der wahre Grund sei vielmehr folgender: Eine intellectuelle Person ist von Natur aus verpflichtet, eine mit ihr substanziell geeinigte Natur zu führen und zu leiten. Diese Pflicht besteht auch für Christus, sie ist aber nicht ein ihm äußerlich aufgedrungenes Gebot (lex et praeceptum), sondern mit seiner natürlichen Güte (sua bonitate et natura) gegeben.[1])

4. Nach den Darstellungen dieser Lehrer hätte jede Sünde der Menschheit Christi für seine göttliche Person mehr den Charakter einer Unterlassungssünde, insoferne sie es fehlen ließe an der nothwendigen Leitung und Führung der Menschheit. Gleichsam als Ergänzung hiezu fügt Ragusa bei mit einer bedeutenden Hinüberschwenkung in die Auffassungsweise der Dominikaner, daß bei einer Sünde der Menschheit Christi Gott selbst sündigen würde nicht bloß indirekt, indem er nicht widersteht, sondern direkt, insoferne er wirkendes principium quod der sündhaften Handlung sein müßte.[2])

5. Nach einer andern Richtung hin erweitert die Begründung des Suarez Franziskus Amicus, indem er den metaphysischen Grund genauer bestimmt, woraus die Pflicht der Leitung für den göttlichen Willen entspringt, obwohl er andererseits sich wieder dem

---

[1]) De Myster. incarn. c. 12. qu. 3: Vera ratio est, quia persona intellectualis naturaliter obligatur, ut gubernet et dirigat naturam sibi substantialiter conjunctam.

[2]) De incarn. disp. 114. §. 6: Deus peccaret per communicationem idiomatum immo et esset causa directe et per seipsum peccati . . . esset causa indirecte et non obstans, cum teneatur obstare. ibid. §. 4: Peccatum et peccare est suppositi principaliter et ut quod, naturae autem ut quo. Von diesem Standpunkte aus eröffnet Ragusa einen heftigen Kampf gegen die Darstellung des Vasquez, ohne ihn zu nennen.

Vasquez annähert. Würde Christus sündigen, so müßte nach ihm das Wort selbst sündigen nicht bloß durch Idiomengemeinschaft und in der angenommenen Natur, sondern auch innerlich und in der eigenen Natur, denn seine ungeschaffene Heiligkeit dürfte es nicht zulassen, daß in einer substanziell mit ihm vereinigten Menschheit irgendwie eine Sünde vorhanden ist.[1])

6. Die Lehre von der absoluten Unsündlichkeit Christi, wie sie namentlich Suarez ausgebildet hatte, blieb in den Schulen der Jesuiten stets die herrschende. Wir begnügen uns als Vertreter dieser Ansicht noch anzuführen die Namen eines Adam Tanner,[2]) Didacus Granadus,[3]) Augustin Bernal,[4]) Caspar Hurtado,[5]) Alberete,[6]) Platelius,[7]) Holtzklau[8]) u. s. w. Von hervorragender Bedeutung ist in dieser Frage auch noch der Jesuit Petavius, der mit Rücksicht auf die Lehre der Väter in objektiver Ruhe die scotistische Auffassung von sich wies, weil nach ihr die Anamartesie Christi bloß etwas Accidentelles, nichts Substanzielles sei.[9])

d) Andere Theologen und theologische Meinungen.

1. Nicht bloß in den Schulen der Dominikaner, Carmeliten und Jesuiten wurde im Gegensatze zu den Scotisten die absolute Unsündlichkeit Christi gelehrt, auch Theologen, welche diesen Orden nicht angehörten, schlossen sich dieser Lehrauffassung an. Wir verweisen nur auf Palacios,[10]) auf den Hieronymitaner Cabrera,[11]) den

---

[1]) De incarn. disp. 24. sect. 1—2.
[2]) De incarn. disp. 1. c. 3. n. 55.
[3]) De incarn. tr. X. disp. 2. controv. 1.
[4]) De incarn. disp. 43. a. 1. et 2.
[5]) De incarn. disp. 6. difficult. 7.
[6]) De incarn. disp. 69.
[7]) De incarn. c. 5. n. 275.
[8]) Theolog. Wirceburg. de incarn. disp. 4. sect. 2.
[9]) Dogmat. theolog. de incarn. l. XI. c. 10—12. besonders c. 12. n. 11: Non placet nobis eorum sententia, qui impeccantiam Christi . . . alteri causae potius quam intimae cum Verbo conjunctioni ac divinitati ipsi tribuendam existimant.
[10]) In III. sent. dist. 12. disp. 2.
[11]) In III. part. S. Thom. qu. 15. disp. 1.

Cisterzienser Lorca,[1] den Minoritengeneral Aversa,[2] den Löwener Doktor Franz Sylvius.[3] Letzterer namentlich hat im engen Anschluß an die thomistische Auffassung alle Gründe kurz und bündig aufgeführt, die für die Unsündlichkeit Christi geltend gemacht werden können.

Als seit den letzten Decennien des vorigen Jahrhunderts die theologischen, insbesondere die dogmatischen Studien mehr und mehr in Verfall geriethen, ward auch die Lehre von der Unsündlichkeit Christi nicht mehr mit der Ausführlichkeit und Gründlichkeit behandelt, wie dieß namentlich im siebzehnten Jahrhundert geschehen war. Allein auch seit dieser Zeit und bis herein in unsere Tage, in denen man wieder mehr zur Theologie der Vorzeit zurückgekehrt ist, halten die Theologen fest an einer absoluten Unsündlichkeit Christi. Nur die Güntherianer haben hievon eine Ausnahme gemacht. Da in den verschiedenen, seit etwa einem Jahrhunderte entstandenen, größeren oder kleineren Compendien der Dogmatik sich kaum ein neuer Gedanke finden wird, so begnügen wir uns, hier noch auf einige Namen zu verweisen. Eine absolute Unsündlichkeit Christi lehren unter anderen Theologen insbesondere Schwarzhuber,[4] Waibel,[5] Klee,[6] Albertus a Bulsano,[7] Friedhoff,[8] Berlage,[9] Kenrick,[10] Schwetz,[11] Scheeben,[12] Jungmann,[13] Franzelin,[14] Hurter,[15]

---

[1]) Ibid. disp. 57. membr. 2.
[2]) Ibid. sect. 4 et 5.
[3]) Ibid. a. 1.
[4]) Praktisch-kathol. Religionshandbuch, 1786. 2. Bd. S. 115.
[5]) Dogmatik der Religion J. Chr. 1831. 12. Abh. S. 45 ff.
[6]) Kath. Dogmatik 2. Bd. 2. Aufl. 1840. S. 467 ff.
[7]) Institutt. Theolog. theoret. 1854. vol. III. p. 337.
[8]) Kath. Dogmatik, 1855. 2. Bd. S. 277.
[9]) System der kath. Dogmatik, 2. Th. 3. Abth. 1858. S. 263 ff.
[10]) Theolog. dogmat. 1858. vol. II. p. 187.
[11]) Theolog. dogmat. cathol. vol. II. §. 61 (ed. 4. 1862. p. 297 sqq).
[12]) Mysterien des Christenthums, 1865. S. 311.
[13]) De Verbo incarn. 1872. n. 256.
[14]) Tr. de Verbo incarn. 1874. p. 435 sqq. (Von den neuern nächst Kleutgen wohl das beste Werk über unsern Lehrpunkt, sich anschließend an die Lehrtradition der älteren Jesuiten.)
[15]) Theol. dogm. Compend. 1877. vol. II. p. 358.

Katschthaler,[1]) Oswald,[2]) Simar.[3]) Wenn auch diese Theologen nicht immer genauer eingehen auf die verschiedenen Streitigkeiten, die sich zwischen den Scotisten und ihren mannigfachen Gegnern entsponnen haben, so gründen sie doch die Unsündlichkeit Christi durchgehends auf die hypostatische Union als solche und zeigen damit indirekt, daß sie die Beweisführung der Scotisten abweisen. Ueberhaupt ist seit dem Aufhören der Franziskanerschulen kaum mehr ein katholischer Theologe aufzufinden, der noch die scotistische Ansicht von der Unsündlichkeit Christi vertheidigte. (Die Güntherianer können ja nicht hieher gerechnet werden.)

2. Wir führen zum Schlusse noch einige Begründungsversuche der Unsündlichkeit Christi an, deren Vertreter nirgends mit Namen genannt werden, so daß es ungewiß bleibt, ob die beigebrachten Gründe bloß unter anderen Gründen von den oben angeführten Theologen angegeben werden, oder ob sie von anderen Theologen als alleinige und ausschließliche Gründe für die Unsündlichkeit Christi hingestellt werden. Es meinten nämlich Einige, weil Christo eine Sünde ex natura rei widerstrebe, darum widerstrebe sie ihm auch de potentia absoluta. Was nämlich in ersterer Hinsicht Gott widerspricht, kann von ihm nur gesetzt werden durch einen speziellen Concursus, zur Sünde aber könne Gott nicht speziell mitwirken.[4]) Andere meinten, weil alle Handlungen Christi venerabiles sind, so widerspreche es, anzunehmen, daß sie möglicherweise auch peccaminosae sein könnten, sonst würden wir die Sünde ebenso verehren, wie das Leiden und Sterben Christi.[5]) Wieder Andere endlich meinten, wäre in Christo eine Sünde, so wäre das Wort in seiner Wesenheit odibile, weil die Sünde den ganzen Menschen sammt seiner Subsistenz vor Gott hassenswerth macht.[6])

IV. Die Bekämpfung und Widerlegung der Scotisten durch ihre Gegner.

1. Diejenigen Theologen, deren Lehre wir im Vorausgehenden allgemein zur Darstellung gebracht haben, greifen aber auch (nament-

[1]) Theolog. dogmat. special. 1878. l. II. p. 251 sqq.
[2]) Die Erlösung in J. Chr. 1878. I. Bd. S. 209 ff.
[3]) Lehrbuch der Dogmatik 1879. S. 405.
[4]) Cf. Lugo disp. 26. sect. 1. n. 5. Godoy disp. 41. §. II. n. 33.
[5]) Cf. Lugo l. c. n. 8. Godoy l. c. n. 27.
[6]) Cf. Lugo l. c. n. 17. Mastrius l. c. a. 3. n. 61.

lich die Dominikaner und Salmanticenser) die Anschauung der Scotisten sehr heftig an, erklären deren Beweise für ungenügend, weisen die von ihnen gebrachten Einwände zurück und lösen sie auf, und unterziehen mitunter die scotistische Meinung sehr scharfen theologischen Censuren.[1])

Wir wollen die ganze Controverse nach ihren Hauptmomenten zur Darstellung bringen, indem wir den oben angeführten Hauptsätzen der Scotisten deren Bekämpfung und Widerlegung durch ihre Gegner gegenüberstellen, insoweit dies zum Verständniß der letzteren im Vorausgehenden noch nicht nothwendig schien.

2. Die Scotisten behaupten, durch die Union als solche werde die Menschheit nicht ihrem Wesen nach geändert, sondern bloß zu einem persönlichen Sein erhoben. Dagegen erwiedern die übrigen Theologen: Die Union ist nothwendig ein Gut und erhebt die Menschheit in ein besseres Sein,[2]) ja durch die Union empfing die Menschheit Christi ein größeres Gut und eine größere Gnade als alle übrigen Geschöpfe. Wenn nun schon die heiligmachende Gnade und wenn noch mehr die beseligende Anschauung unvereinbar ist mit der Sünde, so muß die größere Gnade der Union die Sünde noch weit mehr ausschließen.[3]) Durch die Annahme wird eben die Menschheit nothwendig auch vollkommener in ihrem substanziellen Sein,[4]) sie wird zwar nicht physisch umgewandelt, aber doch quantum ad esse morale so determinirt, daß sie überall die rechte Ordnung einhält,[5]) sie wird in esse moris so vervollkommnet, daß ihre Handlungen unendlich vollkommener sind, als die Handlungen der übrigen Menschen.[6])

---

[1]) Vgl. eine Zusammenstellung dieser Censuren bei den Salmant. de incarn. disp. 25. dub. 2. n. 39.

[2]) Dionys. Cist. in III. qu. 3. a. 2: Impossibile est creaturam rationalem uniri verbo hypostatice et ipsam in nullo meliorari penitus.

[3]) Labat de divin. Verb. myst. matrim. disp. 6. dub. 5: Non minus est incompatibilis gratia unionis cum peccato quam gratia habitualis. Medina in III. part. qu. 15. a. 1. dub. 1: Si visio beata sic firmat liberum arbitrium in bono, quod non potest flecti in malum, multo magis id praestabit unio hypostatica.

[4]) Capreol. in III. dist. 12. qu. 1. a. 3: Natura humana assumpta a Verbo, dato quod non haberet gratiam aut gloriam, necessario tamen perfectior est in esse substantiali, quia trahitur ad divinum esse personale.

[5]) Gotti de deo incarn. tr. I. qu. 5. dub. 9.

[6]) Joh. a St. Thoma, de incarn. disp. 16. a. 1.

3. Die Scotisten behaupten, die menschliche Natur als solche war in Christo die nemliche wie in uns, also war auch sein Wille und seine Willensthätigkeit dieselbe wie in uns, in beiden aber liegt nothwendig das Vermögen zu sündigen. Dagegen wird erwidert: Wegen der Unterordnung aller Vermögen Christi unter die unsündliche Hypostase (wie anderwärts gelehrt wird) konnte in ihm das Vermögen zu sündigen jedenfalls nicht sein als potentia proxima et expedita peccandi. Ob aber in Christo das Vermögen zu sündigen sein konnte als potentia remota, darüber sind die Theologen nicht einig. Einige (mehr an Bonaventura sich anschließend) geben die potentia remota peccandi in Christo zu.[1]) Die meisten geben mit dem hl. Thomas nur zu, daß Christus bloß jenes Vermögen hatte, welches in Anderen zur Sünde mißbraucht werden kann,[2]) wieder Andere schließen die potentia peccandi durchaus und in jedem Sinne von Christo aus.[3]) Diese Differenz scheint aber lediglich formeller Natur zu sein, indem die einen unter potentia remota nichts anderes verstehen, als was die anderen potentia qua peccatur (oder potentia quae in aliis est potentia peccandi) nennen, und wieder Andere unter freiem Willen seinem Wesen nach begreifen, und darum auch in actu primo noch einen Unterschied machen zwischen dem Willen als solchen und der potentia peccandi. Sachlich kommen Alle darin überein, daß Christus freien Willen hatte, aber ohne Möglichkeit der Sünde.[4])

4. Erscheint so der Menschheit Christi einerseits eine Vollkommenheit gegeben, nemlich die absolute Befestigung im Guten, andrerseits eine Unvollkommenheit genommen, nemlich die Möglichkeit des Sündigens, so erwiedern die Scotisten: Dann ist auch die Freiheit Christi aufgehoben, wir müssen aber dabei stehen bleiben, daß Christus

---

[1]) So Thom. ab Argent. in III. dist. 12. qu. 1. a. 3. Dionys. Cisterc. in III. sent. qu. 3. a. 2. besonders Godoy in III. part. S. Thom. disp. 41. n. 349.

[2]) So Dionys. Carthus. Capreol. Sylvius und fast durchgehends die strengen Thomisten, auch Ragusa.

[3]) So besonders die Salmant. de incarn. disp. 25. n. 32.

[4]) Vgl. die Auseinandersetzungen Godoy's (l. c. n. 343—362) und der Salmant. l. c.

alle unsere Vermögen hatte, also auch das Vermögen der Freiheit und mit ihm die Möglichkeit des Sündigens. Dieser Einwand, der in seiner weitesten Ausdehnung sehr tief geht, wird uns in anderer Form im dritten Theile noch besonders beschäftigen. Hier handelt es sich bloß darum, zu zeigen, wie in Christo troß seiner Unsündlichkeit die Freiheit als menschliches Vermögen bestehen konnte, abgesehen von einzelnen individuell bestimmten freien Akten. Da nun erklären die Gegner der Scotisten durchgehends im Anschluß an den hl. Anselm[1]) und Thomas von Aquin,[2]) das Vermögen zu sündigen, ist kein Vermögen, sondern der Defect eines solchen,[3]) die Freiheit fordert nicht, daß man auch sündigen könne, was man deutlich sehe bei Gott.[4]) Denn ihr Wesen liegt nicht in der indifferentia contrarietatis, sondern in der indifferentia contradictionis ad bonum et ad negationem illius.[5]) Was aber die einzelnen Akte Christi betrifft, so haben auch die Scotisten zu untersuchen, wie deren Freiheit mit der Unsündlichkeit Christi zu vereinbaren ist, denn auch nach ihnen ist Christus wenigstens in concreto unsündlich.[6])/

5. Die Scotisten suchen auch die Kraft aller gegen sie gerichteten Beweise abzuschwächen, und erklären einmal, daraus, daß die göttliche Person nicht sündigen könne, folge nicht die Unsündlichkeit der menschlichen Natur Christi. Denn, wie Marsilius meint, man könnte bei einer Sünde der Menschheit Christi gar nicht sagen, Gott sündigt, oder, wie die übrigen glauben, man könnte ja von Gott ebensogut die Sünde prädiziren, wie Leiden und Sterben. Darauf wird aber bemerkt, die Lehre des Marsilius trifft entweder den Fragepunkt nicht, oder sie führt nothwendig zum Nestorianismus.[7])

---

1) De lib. arb. c. 1: Potestas peccandi nec libertas est, nec pars libertatis.

2) In III. sent. dist. 12. qu. 2.

3) Medina, Labat, Gotti ll. cc.

4) Joh. a St. Thoma l. c. De ratione liberi arbitrii non est indifferentia ad peccandum et non peccandum.

5) Salmant. n. 35.

6) Medina, Gotti ll. cc.

7) Suarez, in III. part. S. Thom. disp. 33. sect. 2: Vel Marsilius ad rem non loquitur, vel Nestorianum errorem sapit ejus responsio. cf. Dion. Cartus. l. c. Medina l. c. Salmant. n. 22. Godoy n. 191 sqq.

Die Lehre der übrigen Scotisten, vorab des Durandus, vergißt, daß zwischen Tod und Sünde ein großer Unterschied ist. Die Sünde ist ein unendlich größeres Uebel als Leiden und Sterben,[1]) letzteres ist nur ein malum poenae, während ersteres ein malum culpae ist.[2]) Darum kann wohl der Tod durch Idiomengemeinschaft von Gott prädizirt werden, aber keineswegs die Sünde. Dazu kommt aber vor Allem, daß eine Sünde der Menschheit Christi seiner göttlichen Person zukäme, nicht bloß per communicationem idiomatum, sondern als ihrer wirkenden Ursache./

6. Gerade gegen diesen letzteren Satz ihrer Gegner, der im Fortgange der Controverse immer stärker betont und immer bestimmter entwickelt wurde, stritten die Scotisten naturgemäß am heftigsten an.[3]) Hätte die Hypostase als solche, das ist einer ihrer Hauptgründe, einen speziellen effektiven Einfluß auf die Handlungen der Natur, dann würde der Hypostase des Sohnes eine Wirkung nach außen zugeschrieben, die dem Vater und Geiste nicht zukäme. Der Satz des Aristoteles besage bloß, daß die Handlungen den Einzelwesen zukommen.[4]) Die Berufung auf das Florentinum beweise nichts, denn der betreffende Satz werde dort nur angeführt als ratio, aber nicht als definitio.[5]) Die Berufung darauf, daß auch in Gott der Vater und nicht die göttliche Natur zeugt, beweise ebensowenig Etwas wegen der disparitas, die zwischen Gott und dem Geschöpfe bestehe. Wenn die Gegner der Scotisten alle diese Einwendungen für nichtig

---

[1]) Greg. Valent. in III. part. qu. 15. punct. 2: Peccatum infinitis partibus est majus malum quam mors.

[2]) Alvarez de incarn. disp. 68. n. 12: Mori est malum poenae, quod potest ordinari a deo, peccatum est malum culpae, quod non potest referri in deum etiam indirecte. Cf. Palud. in III. dist. 12. qu. 2. Joh. a St. Thom. l. c. Godoy n. 234. Salmant. n. 33. auch Ragusa disp. 114. §. 6. Amicus disp. 24. n. 31.

[3]) Besonders Frassen de incarn. tr. 1. disp. 2. a. 3. qu. 3. und Henno de incarn. disp. 7. qu. 2. a. 5.

[4]) Metaph. I, 1. 981 a 17: Αἱ πράξεις... πᾶσαι περὶ τὸ καθέκαστόν εἰσιν.

[5]) In der achtzehnten Sitzung des Concils von Florenz erklärt der Dominikaner-Provincial Johannes de Montenigro gegen Marcus von Ephesus, um das Ausgehen des Geistes auch vom Sohne zu beweisen: Actiones sunt suppositorum (et principium de propriis unum est), ut omnis philosophia docet (Harduin, Collect. Concil. tom. IX. p. 203).

erklärten, so ist ersichtlich, daß der Gegensatz der beiden Richtungen hier nicht mehr bloß die Frage von der Unsündlichkeit Christi betrifft, sondern die ganze Auffassungsweise der hypostatischen Union, ja, daß er in letzter Instanz hinausläuft auf eine sehr verschiedene Erkenntnißlehre und Metaphysik. In der Bestimmung des Verhältnisses der wirkenden Natur zur handelnden Person und der göttlichen Macht zur menschlichen Freiheit gehen die Scotisten und ihre Gegner auseinander, und nur eine Consequenz dieser principiellen Verschiedenheit ist die verschiedene Auffassungsweise der hypostatischen Union und von dieser letzteren wiederum ist die Auffassungsweise der Unsündlichkeit Christi bedingt./

Die Gegner der Scotisten bleiben dabei stehen, daß dem Suppositum die Handlung zukomme nicht bloß denominative, sondern active, efficienter und influxive, obwohl in der Anwendung dieses Princips auf die Unsündlichkeit Christi noch eine merkliche Verschiedenheit zu Tage tritt zwischen den Dominikanern und (den meisten) Jesuiten, worauf wir noch zurückkommen werden. Das sei die Lehre aller Philosophen, des Aristoteles, Thomas von Aquin, Johannes von Damascus u. s. w., wie auf dem Concil von Florenz ausgesprochen worden sei. Dieser Satz, daß nemlich der Person efficienter die Handlung der Natur zukomme, ergebe sich deutlich aus der christlichen Trinitätslehre, er ergebe sich auch durch rein philosophische Untersuchungen.[1]) Auf die Einwendung der Scotisten (die auch Vasquez macht), daß dann dem Sohne ohne Vater und Geist eine Wirksamkeit nach außen zugeschrieben werden müßte, sei zu bemerken: Diese Einwendung führt consequent zu einer vollständigen Auflösung der hypostatischen Union. Denn wenn die Werke der menschlichen Natur Christi nicht der Person des Sohnes allein zukommen könnten, insoferne sie sündhaft wären, so können sie ihr auch nicht allein zukommen, insoferne sie verdienstlich und genugthuend sind, und doch hat nur der Sohn und nicht der Vater und Geist verdient und genug gethan. Er hat eben allein die Natur, mit welcher

---

[1]) Cf. Capreol. a. 3. Medina dub. 1. Sylvius a. 1. Labat dub. 5. Godoy n. 197. Gotti dub. 9. Gonet disp. 20. n. 42. besonders ausführlich Salmant. n. 18—30.

er verdient und Genugthuung leistet. Ebenso aber hat auch er allein die Natur, von welcher er die Sünde ferne zu halten hat. Obwohl nemlich dasjenige, was Gott nach außen thut in genere causae efficientis, allen drei Personen gemeinsam ist, so doch nicht dasjenige, was eine Person wirkt durch den Willen einer ihr hypostatisch unirten Menschheit. Zu diesen Wirkungen verhält sich eben die göttliche Person nicht blos efficienter, sondern auch formaliter terminando naturam operantem.[1]) Wie sich somit die Person des Sohnes anders verhält zur angenommenen Natur als Vater und Geist, so auch anders als die drei göttlichen Personen zu den übrigen Menschen. Wenn darum in letzterem Verhältnisse Sünden zugelassen werden können, so folgt daraus nicht, daß auch in ersterem dieß möglich ist.[2])

7. Wenn die Scotisten behaupten, die Lehre der Väter lasse sich nicht gegen sie anführen, so erwidern ihre Gegner: Allerdings reden die Väter von Christo nur, wie er de facto war, allein indem sie seine Unsündlichkeit auf Grund der Union behaupten, geben sie doch einen solchen Grund an, welcher stattfindet in jedem Falle, wo überhaupt eine hypostatische Union gegeben ist. Sie bezeichnen ferner die Unsündlichkeit Christi als ein Proprium, das ihm allein eigen ist, also muß sie sich unterscheiden von der Unsündlichkeit in Folge der Gnade und Glorie, die auch anderen zukommen kann. Nun annehmen, daß der wirkliche Grund der Unsündlichkeit Christi ein anderer sei, als die Väter gemeinhin lehren, das heißt behaupten, daß alle Väter miteinander getäuscht worden seien.[3]) Wenn die Scotisten sich damit hinauswinden, daß sie sagen, die Väter geben mit ihrer Lehre wohl den radicalen, aber nicht den formalen und unmittelbaren Grund an, so sei zu erwidern: Einen solchen Unterschied kennen die Väter nicht, sie geben nie etwas Anderes an als die Union, namentlich dem Apollinarismus und Monotheletismus gegenüber hätten

---

[1]) Palud. Capreol. Dion. Cartus. Medina, Sylvius, Labat, Joh. a St. Thom. Gotti ll. cc. Amicus n. 30. Salmant. n. 34. Alvarez n. 9 et alii.

[2]) Suarez l. c., während besonders Mastrius das Gegentheil lehrt de incarn. disp. 2. qu. 2. a. 2. n. 52.

[3]) Salmant. n. 12. Joh. a St. Thom. l. c. Godoy n. 128 sqq. Gonet Clyp. theol. thomist. disp. 20. a. 1. §. II. n. 13.

dann die Väter ganz falsch gelehrt, denn sie nannten Christum unsündlich, nicht etwa, weil sein Geist und sein Wille im Guten befestigt ist und die Glorie genießt, sondern weil er Gott ist. Dazu kommt noch der Umstand, daß sie den Willen Christi immer absolut unsündlich nennen ohne irgend welche Beschränkung.[1]) Auch so können die Väter nicht aufgefaßt werden, als ob nach ihnen Christus in Folge der Union wohl ex natura sua unsündlich gewesen, daß er aber de potentia absoluta hätte sündigen können. Denn eine solche Unterscheidung hat kein Fundament bei den Vätern, die Christum vielmehr absolut ohne irgend welche Einschränkung unsündlich nennen; in diesem Falle müßte überdies noch angenommen werden, daß Gott in Christo die Fähigkeit zu sündigen durch einen speziellen Einfluß erhalte, was aus anderweitigen Gründen nicht möglich ist.[2])

8. Die Salmanticenser berühren in ihrer Polemik, worauf auch wir in unserer Kritik noch zurückkommen müssen, zuletzt einen Punkt, der die ganze scotistische Lehre von der Unsündlichkeit Christi in einem sehr bedenklichen Lichte erscheinen läßt und eine ihrer wundesten Stellen berührt. Einmal ist die Unionsgnade offenbar größer als die heiligmachende Gnade und die Glorie; wenn nun erstere Christum nicht unsündlich macht, wie soll es die zweite vermögen? Weiter ist zu bedenken, daß nach den Scotisten nicht die heiligmachende Gnade und selbst nicht die Glorie den Willen absolut und innerlich unsündlich macht. Wenn sie also Christum unsündlich heißen, welchen Grund wollen sie hiefür angeben? Die gratia und gloria macht ihn nach ihren eigenen Prämissen nicht unsündlich; daß die Union ihn unsündlich mache, bekämpfen sie; wodurch soll er dann unsündlich sein?[3])

9. Wir haben nunmehr die Grundgedanken angegeben, von welchen die Scotisten und ihre Gegner in ihrer gegenseitigen Controverse ausgingen und die hauptsächlichsten Gründe, welche sie gegen einander vorbrachten. Die weniger bedeutenden Kämpfe, die sich zwischen einzelnen Theologen bewegten (wie z. B. Mastrius speziell

---

[1]) Joh. a St. Thom. l. c. Godoy n. 132 sqq. Salmant. n. 13.
[2]) Salmant. n. 14.
[3]) Salmant. n. 14.

gegen Vasquez und Lugo kämpft, Frassen und Henno gegen Alvarez), scheinen einer genaueren Darlegung nicht mehr zu bedürfen.

V. Die absolute Freiheit jeder irgendwie von Gott angenommenen Menschheit von jeder Art und jedem Moment der Sünde.

1. Wir haben im Bisherigen dargestellt, wie die große Mehrzahl der Theologen Christo absolute Freiheit von der Sünde oder absolute Unsündlichkeit überhaupt zuschreibt. Da aber die Sünde in verschiedene Arten zerfällt, da sie in verschiedenen, von einander unterscheidbaren Momenten sich zeigt, da eine menschliche Natur, an sich betrachtet, aus dem Stande der Gnade in den Stand der Sünde übergehen kann, da endlich möglicherweise eine Menschheit auch in anderer Form als der hypostatischen von Gott hätte angenommen werden können, so haben die späteren Theologen noch eine Menge von Fragen aufgeworfen, um die Lehre von der Unsündlichkeit Christi in ihre kleinsten Details und Momente zu zerlegen. Wir wollen der Vollständigkeit halber diese Fragen noch kurz berühren, insoweit sie nicht schon im Vorausgehenden zur Sprache gebracht werden mußten.

2. Die Theologen fragen, ob Christus eine habituelle Sünde hätte an sich haben können und warum auch dieß unmöglich sei. Die Scotisten müssen consequent lehren, Christus hätte, wie eine aktuelle, so auch eine habituelle Sünde an sich haben können. Die übrigen Theologen aber sprechen Christo absolute Freiheit auch von jeder habituellen Sünde zu und bezeichnen diese Freiheit meist nur als die nothwendige Consequenz der Unsündlichkeit Christi überhaupt. Darum geben sie auch als Grund hiefür in der Regel das nämliche an, was auch Grund seiner Freiheit von der aktuellen Sünde ist, obwohl hier von Vielen nach Art des Vasquez die mit der Sünde unvereinbare vollkommenste substanzielle Heiligung und Vergöttlichung der menschlichen Natur Christi in Folge der Union in den Vordergrund gestellt wird. So erklären Ragusa,[1]) Godoy[2]) u. A., es sei schon ein Widerspruch, daß Jemand eine (schwere) habituelle Sünde und zugleich die

[1]) Disp. 114. §. 7: Divinitas est forma sanctificans et excludens peccatum magis quam gratia habitualis.

[2]) Disp. 41. n. 24—123.

Heiligungsgnade besitze, die Gottheit selbst aber schließe die Sünde mehr noch aus als die bloße heiligmachende Gnade. Lugo,[1]) Suarez[2]) u. A. weisen darauf hin, daß durch die Union die Menschheit Christi substanziell und (wenigstens beziehungsweise) unendlich geheiligt wurde und daß deßhalb in ihr für die Sünde kein Raum mehr vorhanden war. Die Salmanticenser bemerken, die habituelle Sünde sei entweder die Erbsünde, oder sie stamme aus einer persönlichen, aktuellen Sünde; daß Christus die Erbsünde nicht haben konnte, wird alsogleich genauer besprochen werden, daß aber eine habituelle Sünde in ihm nicht Wirkung einer aktuellen sein könne, folgt daraus, daß er eben eine aktuelle gar nicht begehen kann.[3]) Dieselben Salmanticenser,[4]) Amicus,[5]) Ragusa,[6]) Gonet[7]) u. s. w. lehren, die habituelle Sünde bestehe darin, daß die aktuelle Sünde vom Willen der (sündigen) Person nicht retraktirt, sondern festgehalten wird. Christus aber sei unfähig, mit seinem Willen eine Sünde festzuhalten. Es bleibt somit die Person des Wortes verpflichtet, wie jede aktuelle, so auch jede habituelle Sünde von der angenommenen Menschheit ferne zu halten, denn auch letztere würde nicht bloß der Menschheit, sondern der göttlichen Person selbst zukommen, insoferne sie dieselbe nicht entfernte, ja, zu deren (moralischer) Fortdauer mit ihrem göttlichen Willen mitwirkte.

3. Die Theologen fragen weiter, ob Christus mit einer Menschheit sich hätte vereinigen können, die zuvor in eigener (menschlicher)

---

[1]) De incarn. disp. 26. sect. 3. n. 28: Repugnat Christo peccatum habituale, sicut repugnat actuale, quia cum summa sanctitate non minus opponitur unum quam aliud.

[2]) Disp. 33. sect. 2: Per unionem talis natura perfectissime sanctificatur et deificatur, ergo impossibile est, ut simul haec natura peccato maneat maculata. Quod aliter explicatur: nam ex vi unionis hic homo est deo gratissimus illique debetur gratia et gloria, ergo impossibile est, ut deo simul invisus maneat et dignus aeterna poena.

[3]) Disp. 25. dub. III. n. 41.

[4]) l. c.

[5]) Disp. 24. sect. 2. n. 40.

[6]) Disp. 114. §. 7: Dum peccatum non retractatur non solum non censetur voluntarium naturae habitualiter verum etiam supposito cujus est natura et voluntas.

[7]) Disp. 20. a. 1. §. IX. n. 60. cf. Godoy l. c. §. II—V.

Subsistenz schwer gesündigt, und ob er in diesem Falle vielleicht eine habituelle Sünde an sich haben könnte. Suarez hält ersteres nur für möglich de potentia absoluta,[1]) Lugo,[2]) die Salmanticenser[3]) u. A. auch de potentia ordinaria, nach Vasquez könnte man in diesem Falle sagen, Gott hat gesündigt,[4]) nach den übrigen Theologen nicht, darin aber kommen sie alle überein, daß im Augenblicke der hypostatischen Union die Sünde aus der menschlichen Natur entfernt werden müßte.[5])

4. Weiters beschäftigte die Theologen diese Frage, ob Christus, wenn auch nicht einen reatus culpae, so doch einen reatus poenae hätte annehmen können. Suarez und Lugo halten dieß für möglich, wenigstens in Bezug auf den reatus poenae temporalis, Ragusa meint, den reatus poenae einer anderen Person hätte er an sich haben können, Vasquez aber[6]) und die übrigen Theologen verneinen es durchaus. Wäre nämlich ein reatus poenae in Christus möglich, so müßte wegen der innerlich nothwendigen Verbindung desselben mit der Sünde auch eine Sünde in ihm möglich sein. Es geht auch nicht an, zu sagen, in einem früheren Zustande habe die Menschheit Christi gesündigt und in der hypostatischen Union noch den reatus poenae beibehalten, denn in diesem Falle müßte mit der Sünde auch der reatus poenae entfernt werden.[7])

5. Endlich fragen die Theologen noch, ob Christus habitus vitiosi hätte annehmen können. Vasquez,[8]) Lugo,[9]) Arriaga,[10]) Perez[11]) finden hierin nichts Widersprechendes, die Meisten jedoch, z. B. durchgängig die Thomisten, ferner die Salmanticenser,[12])

---

[1]) l. c. sect. 2.
[2]) l. c. sect. 3. n. 35.
[3]) l. c. dub. 2. n. 36.
[4]) Disp. 61. c. 4. n. 19.
[5]) z. B. Medina, Sylvius, Joh. a. St. Thom., Lugo, Suarez, Godoy, Salmant. ll. cc.
[6]) l. c. c. 6. n. 35.
[7]) Salmant. dub. III. n. 44—45. Godoy n. 444 seqq.
[8]) c. 6. n. 35—36.
[9]) Sect. 4. n. 53.
[10]) De incarn. disp. 34. sect. 4.
[11]) De incarn. disp. 35. sect. 5.
[12]) Dub. VII. n. 94.

auch Suarez,[1]) Bernal,[2]) Amicus,[3]) Ragusa[4]) u. s. w. finden auch dieses indecent für Gott und der hypostatischen Union widersprechend.

6. Von besonderer Bedeutung ist, was die Theologen lehren über die absolute Erbsündefreiheit Christi. Daß Christus in Wirklichkeit der Erbsünde nicht unterlag und zwar, wie namentlich der hl. Augustin lehrt, weil er nicht auf gewöhnliche Weise durch Mannessamen, sondern vom hl. Geiste im Schooße einer reinen Jungfrau empfangen wurde, das hielt die gesammte Scholastik in all ihren einzelnen Richtungen fest, so daß hierüber ein communis consensus Patrum et Theologorum besteht. Es mögen nur genannt sein Hugo von St. Victor,[5]) Bernhard,[6]) besonders der heil. Anselm,[7]) ferner Petrus Lombardus,[8]) Thomas von Aquin,[9]) Heinrich von Gent,[10]) Duns Scotus;[11]) auch die späteren Theologen hielten durchgehends daran fest, so Gabriel Biel,[12]) Frassen,[13]) Henno,[14]) Hurtado de Mendoza[15]) und umsomehr die verschiedenen Gegner der Scotisten.

Es stellten sich aber die Theologen auch die Frage, ob Christus auf gewöhnliche Weise hätte geboren werden und ob er in diesem Falle die Erbsünde hätte an sich haben können.[16]) Ersteres wird durchgehends bejaht, letzteres von den Antiscotisten ebenso entschieden

[1]) Sect. 2.
[2]) De incarn. disp. 53. sect. 3. n. 45.
[3]) Disp. 24. sect. 2.
[4]) Disp. 114. §. 8.
[5]) De Sacram. l. II. pars I. c. 7.
[6]) Homil. 4. super „Missus est"; serm. 4. in vigil. Nativ.
[7]) De Conceptu virg. c. 10. 19.
[8]) l. III. sent. dist. 3. n. 3.
[9]) III. qu. 15. a. 1. ad 2m; in III. sent. dist. 3. qu. 1.
[10]) Quodlib. IV. qu. 14.
[11]) In III. sent. dist. 3. qu. 2.
[12]) In III. dist. 3. qu. 2.
[13]) Tr. I. disp. 2. a. 3. qu. 3.
[14]) Disp. 7. qu. 2. a. 2.
[15]) Disp. 59. §. 31.
[16]) Darüber lehrt schon Anselm de conceptu virgin. c. 18: Quamvis de mundissima virgine filius Dei verissime conceptus sit, non tamen hoc ea necessitate factum est, quasi de peccatrice parente justa proles rationa-

und allgemein verneint und zwar aus denselben Gründen, aus welchen nach ihnen Christus überhaupt keine Sünde annehmen konnte.[1]) Lugo meint zwar, Adam hätte das Haupt der Menschheit Christi sein können, insoferne diese bloß Natur ist und nicht Person, und diese Natur hätte in Adam sündigen können,[2]) allein dagegen bemerkt Ragusa, daß eine Natur an sich niemals thätig sein könne ohne Subsistenz.[3]) Wenn nun Augustin und Thomas und die übrigen Theologen Christum frei nennen von der Erbsünde wegen seiner wunderbaren Empfängniß, so geben sie, wie manche Spätere bemerken, einen hinreichenden, ja den nächsten und unmittelbaren Grund an, ohne aber damit andere entferntere und tiefer liegende Gründe auszuschließen.[4])

Auch das debitum contractionis peccatum originale, gleichviel ob proximum oder remotum, konnte nach der Lehre der Theologen Christus nicht an sich haben, denn nur Derjenige kann dieses debitum haben, der in Adam wirklich gesündigt hat, Christus aber ist als Hypostase der Sünde ganz und gar unfähig.[5])

7. Steht somit fest, daß die Menschheit Christi, insoferne sie mit der göttlichen Person geeinigt ist, keinerlei Sünde, ja (wie die Mehrzahl der Theologen annimmt), keinerlei Makel und Wirkung der Sünde an sich haben kann, so frägt sich, ob nicht diese Menschheit sündigen und so die Unionsgnade verlieren könnte, gleichwie ein anderer Mensch in der heiligmachenden Gnade sündigen und so diese Gnade verlieren kann. Wirklich hielten einige dieses für möglich.[6]) Der Hauptvertreter dieser Meinung ist Puente Hurtado de Mendoza. Zwar gibt er zu, daß mit der Fortdauer der Union, auch abgesehen von anderen Gnaden, eine Sünde in Christo unmöglich sei, er

---

biliter generari per hujusmodi propagationem nequiret. Sed quia decebat ut illius hominis conceptio de matre purissima fieret.

[1]) z. B. Godoy §. XVI. Gonet §. IX. Suarez sect. 2. Lugo sect. 3. n. 31. Salmant. dub. III. n. 41.

[2]) Sect. 3. n. 33—34.

[3]) Disp. 114. §. 7.

[4]) Gonet l. c. Salmant. dub. III. n. 42.

[5]) Godoy §. XVI. Salmant. dub. III. n. 43.

[6]) Cf. Suarez sect. 2 (finxerunt aliqui). Vasquez c. 7. n. 41.

gibt auch zu, daß naturaliter die Menschheit Christi keine Sünde begehen und so die Union auflösen könne,[1]) allein de potentia absoluta ist es nach ihm kein Widerspruch, daß die Union durch eine Sünde verloren wird.[2]) Denn für's erste könnte durch Gottes Allmacht eine geschaffene Natur existiren ohne irgend eine Hypostase,[3]) für's zweite hat die Hypostase auf die Handlung der Natur keinen speziellen Einfluß[4]) und wenn auch, so wäre in Christo dieser Einfluß an sich indifferent und würde erst determinirt durch seinen menschlichen Willen.[5]) Da man mithin in keiner Weise sagen könnte, Gott sündigt, wenn die Menschheit Christi sündigte, gleichwie man nicht sagen kann, Gott sündigt, wenn er den allgemeinen, an sich indifferenten Concurs zu den sündhaften Handlungen der freien Geschöpfe verleiht: so steht nach ihm nichts im Wege, anzunehmen, daß, absolut genommen, die Menschheit Christi sündigen und so die Union verlieren könne, daß sie mit anderen Worten die potentia ad peccandum proxima zwar nicht in sensu composito unionis, wohl aber in sensu diviso besitzen könne.

Die übrigen Theologen aber verneinen durchwegs die gestellte Frage und zwar deßhalb, weil sonst auch in der Union die Menschheit Christi noch simpliciter peccabilis sein müßte, wie wir es bleiben im Stande der Gnade. Das aber widerspreche vollständig der Lehre der Väter, die Christum absolut unsündlich heißen. In der näheren Begründung ihrer Anschauung gehen aber die Theologen wieder auseinander. Nach Medina[6]), der zuerst kurz diese Frage sich stellt, müßte auch in diesem Falle die Sünde der göttlichen Person zu-

---

[1]) De incarn. disp. 60. §. 4.

[2]) §. 19. 22. 29. 33.

[3]) §. 20: Natura creata potest divinitus esse absque ullo supposito.

[4]) §. 52: Hypostasis non habet specialem influxum in operationes humanitatis, sed tantum est conditio necessaria ut existat.

[5]) §. 56: Influxus ut est a supposito non est liber et tam indifferens est actus a supposito, ut cum supposito possit componi actus et ejus carentia. Hiezu (und zu dem oben angeführten ähnlichen Satze Lugo's) bemerken die Salmant. mit Recht: Est multum falsa et pejor omnibus praecedentibus. dub. II. n. 24.

[6]) l. c. dub. 1: Prius debebat illud esse peccatum, quam amitteret unionem hypostaticam, quod peccatum tribueretur supposito divino.

geschrieben werden. Vasquez,[1]) Lugo[2]) u. A., welche der Hypostase keinen effektiven Einfluß auf die Handlung der Natur zuschreiben und zugeben, daß wenigstens de potentia absoluta eine Natur handeln könne ohne Hypostase, lehren in Folge dessen, die Unionsgnade als solche sei ihrem Wesen nach dauernd und unverlierbar, überhaupt dem menschlichen Willen gar nicht unterstehend wie die heiligmachende Gnade, sondern so fest und unwandelbar wie die visio. Allein die übrigen Theologen schließen sich vorzüglich an Medina an. Wohl führen auch sie an, daß durch die Union die Menschheit Christi unendlich geheiligt und im Guten befestigt wird[3]), mehr als durch die visio, ferner daß die Unionsgnade nicht wie die heiligmachende Gnade durch menschliche Werke vermehrt oder vermindert werden kann,[4]) allein der Hauptgrund liegt ihnen darin, daß eine solche Sünde, wodurch die Union aufgelöst würde, in jedem Falle der göttlichen Person zugeschrieben werden müßte. Denn die Union geht absolut nothwendig jeder Handlung der Menschheit voraus, erst durch sie erhält die Menschheit Subsistenz und folglich müßte die nachfolgende sündhafte Handlung der Hypostase der menschlichen Natur zugeschrieben werden.[5]) Darin eben bestehe der (auch von Vasquez und Lugo anerkannte) Unterschied zwischen der Unionsgnade und der heiligmachenden Gnade, daß erstere die Person, welcher die sündhafte Handlung zugeschrieben werden müßte, erst constituirt, letztere aber die Person schon voraussetzt. Darum gehen nicht nothwendig alle Handlungen Desjenigen, der die heiligmachende Gnade besitzt, von dieser Gnade aus, wohl aber gehen alle Handlungen der Menschheit Christi nothwendig von der

---

[1]) c. 7. n. 42. (n. 41 sagt er, 1585 habe er zuerst öffentlich über diese Frage gelehrt und diesen Gegenstand noch von keinem disputirt gefunden): Gratia unionis talis est, ut suapte natura non maneat subjecta humanis actionibus, contra vero gratia adoptionis subjecta manet ac proinde gratia unionis amitti non potest actionibus contrariis, gratia vero adoptionis potest.

[2]) Sect. 5. n. 56: Unio hypostatica intrinsece et ex natura sua habet perpetuitatem, non quidem ut gratia habitualis, quae saltem in viatoribus est corruptibilis, sed ut visio beata, vel lumen gloriae, quae ex natura sua sunt perpetua et incorruptibilia, cum ex natura sua pertineant ad statum termini.

[3]) z. B. Gonet §. VI. n. 32.

[4]) Suarez sect. 2.

[5]) Godoy n. 271 sqq. Ragusa §. 10. Suarez sect. 2.

Unionsgnade aus, insoferne sie ausgehen von der Person, welche mit ihr geeint ist.[1])

8. Mit dieser Frage hängt eine andere zusammen, nemlich ob die Menschheit Christi den Eintritt und die Fortdauer der Unionsgnade, welche nicht wie die heiligmachende Gnade durch menschliche Werke vermehrt oder vermindert werden kann, irgendwie hätte verdienen oder mißverdienen können. Daß in Wirklichkeit Christus die Unionsgnade nicht verdiente und de ordinaria potentia auch nicht verdienen konnte, darüber sind alle Theologen, insoweit sie hierüber handeln, einig mit Rücksicht auf die Lehre der Väter und der Kirche gegenüber dem Pelagianismus und Nestorianismus. Auch darin sind alle einig, daß Christus nicht durch der Union vorausgehende sündhafte Werke die Union hätte mißverdienen können und zwar aus demselben Grunde, aus welchem sie die Unmöglichkeit des Verlustes der Union lehren. Was aber das Verdienen der Union betrifft, so meint Lugo u. A., wenigstens de potentia absoluta hätte die Menschheit Christi die Union und deren Fortdauer de congruo verdienen können,[2]) allein die gemeine Ansicht der Theologen verneint auch letzteres ganz entschieden.[3])

9. Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß bei einer persönlich mit Gott vereinigten Menschheit nach der Mehrzahl der Theologen von einer Sünde absolut nicht die Rede sein kann. Die Theologen fragen aber zuletzt noch, ob Gott mit einer Menschheit sich in anderer, als in persönlicher Weise hätte vereinigen können, und ob vielleicht in einem der hier möglichen Fälle in dieser Menschheit eine Sünde sein könnte.

So stellen die Theologen die Frage, ob das Wort sich hätte mit einer Menschheit vereinigen können in der Weise, daß die letztere ihre

---

[1]) Suarez l. c. Gratia habitualis non constituit suppositum et ideo non omnis operatio procedens a supposito habente gratiam procedit a gratia, gratia unionis constituit ipsum suppositum operans et ideo omnis operatio procedens a natura habente hanc gratiam necessario procedit ab ipso supposito, quod illi unitum est.

[2]) Sect. 5. n. 70: Infero, potuisse de potentia absoluta humanitatem mereri de congruo unionem hypostaticam, potuisse etiam de congruo mereri conservationem illius. cf. Salmant. disp. 7. dub. 2. §. 4.

[3]) z. B. Godoy n. 385 sqq. Salmant. disp. 7. dub. 2.

eigene Persönlichkeit beibehielt oder in der Weise, daß die menschliche Persönlichkeit das Medium der Union bildete oder endlich, ob eine geschaffene Person sich vereinigen könnte mit der göttlichen Wesenheit und Existenz. Alle drei Fragen werden von manchen Theologen bejaht.[1]) Dann aber entsteht die weitere Frage, ob eine nach irgend einer dieser drei Formen mit Gott vereinigte Menschheit hätte sündigen können. Das wird von den Theologen, insoweit sie hierüber handeln, verneint nnd zwar erklären sie, die Menschheit hätte auch in diesen Fällen nicht sündigen und noch in der Union verbleiben oder durch eine Sünde die Union auflösen oder deren ursprünglichen Eintritt verhindern können.[2])

VI. Kritik der verschiedenen theologischen Anschauungen über die Unsündlichkeit Christi.

Wir haben bisher im zweiten Abschnitte die verschiedenen Anschauungen über die Unsündlichkeit Christi, welche unter den Theologen im Laufe der Zeit hervorgetreten sind, bis in ihre Einzelheiten in historischer Weise zur Darstellung gebracht. Wie wir sehen, waren die Scholastiker (wenigstens seit der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts) darüber einig, daß der concrete, historische Christus thatsächlich unsündlich war. Nur darüber bestand eine theologische Controverse, ob Christus de potentia absoluta hätte sündigen können oder ob die Unsündlichkeit nothwendig im Begriffe einer hypostatischen Union liege, mit anderen Worten, welches der letzte formale Grund der Unsündlichkeit des concreten Christus sei. Es erübriget uns noch, die gesammten theologischen Anschauungen einer positiv-dogmatischen und einer speculativen Kritik zu unterstellen, um auf diese Weise als Schlußresultat das zu gewinnen, was nach unserem persönlichen Dafürhalten der christliche Glaube und die theologische Wissenschaft von der Unsündlichkeit Christi zu halten hat. Wir unterscheiden hiebei am besten 1) die Thatsache der Unsündlichkeit Christi, 2) den letzten formalen Grund derselben.

---

[1]) Vgl. über diese Fragen ausführlich Godoy tr. III. disp. 14—17. Salmant. disp. 8—9.

[2]) Besonders Godoy §. XVII. n. 459 sqq. auch Lugo sect. 2. sect. 5. n. 57. Amicus n. 24.

1. Die Thatsache der Unsündlichkeit Christi.

Es ist übereinstimmende Lehre der Väter und Theologen, daß Christus thatsächlich unsündlich gewesen ist. Diese Anschauung beruht nach unserem Dafürhalten auf derartigen Gründen, daß sie nicht bloß den Charakter einer theologischen Meinung behält und in dieser Beziehung ohne die gewichtigsten Gründe nicht aufgegeben werden dürfte, sondern daß sie als eine geoffenbarte Glaubenswahrheit zu gelten hat und, wenn sie auch noch nicht formell als Dogma definirt worden ist, dennoch als solches definirt werden könnte. Wenn auch die Unsündlichkeit Christi nicht formell von der heil. Schrift bezeugt wird, so wird sie doch, wie der ganze erste Abschnitt unseres zweiten Theiles ergeben dürfte, von den Vätern, den Concilien und den Päpsten in einer Weise gelehrt, aus welcher ihr Charakter als geoffenbarte Glaubenswahrheit mit Sicherheit zu erkennen sein dürfte. Sie wird stets in unauflöslichen Zusammenhang gebracht mit dem wesentlichsten Interesse des ganzen Christenthums. Insbesondere dem Arianismus, Nestorianismus und Pelagianismus gegenüber wird von den Vätern (und ähnlich dem Adoptianismus in seinen verschiedenen Formen gegenüber von den Theologen) geltend gemacht, daß Christus dem Bereich und der Möglichkeit der Sünde wesentlich und vollkommen entrückt sei und entrückt sein müsse.

In diesem Sinne legen die Väter jene Schriftstellen aus, in welchen Christo überhaupt Freiheit von der Sünde zugeschrieben wird, besonders Joh. 8, 46; Hebr. 4, 15; II. Cor. 5, 21; I. Petr. 2, 22, und fordern seine Unsündlichkeit vorzüglich auf Grund des Glaubens an ihn als den Erlöser von der Sünde. Sie sprechen darum wohl nicht bloß ihre persönliche Lehrmeinung aus, wenn sie Christo Unsündlichkeit beilegen, sondern sie schreiben ihm dieselbe zu auf Grund des überlieferten christlichen Glaubensbewußtseins und als Zeugen und Vertheidiger desselben gegenüber der häretischen Leugnung. Es erscheint uns darum die direkte Leugnung der vollkommenen Unsündlichkeit des historischen Christus oder eine Kenotik, in welcher die Möglichkeit einer Sünde in Christus angenommen wird oder consequent angenommen werden muß, Anschauungen, wie sie thatsächlich hervorgetreten sind im Arianismus, Nestorianismus, Pelagianismus, Adoptianismus, Güntherianismus, strenge genommen als häretisch. Wenn

also das Vaticanum nach dem ihm vorgelegten Schema die Unsündlichkeit Christi feierlich definirt hätte, so hätte es nur das formell als veritas fidei catholicae erklärt, was nach unserer Privatmeinung revelatio divina ist./

2. Der letzte formale Grund der Unsündlichkeit Christi.

a) Kritik der scotistischen Lehre vom Grunde der Unsündlichkeit Christi.

1. Was die Scotisten in Betreff des Grundes der Unsündlichkeit Christi vortragen, kann zweifach unterschieden werden. Einerseits und darauf verlegen sie die meiste Sorgfalt, bekämpfen sie negativ die Gründe ihrer Gegner, nach welchen die Unsündlichkeit Christi im Begriffe der hypostatischen Union liegt, andererseits suchen sie positiv zu zeigen, daß diese Unsündlichkeit auf der Glorie oder Gnadenfülle Christi beruhe. Wir wollen ihrer Gedankenbahn nach beiden Richtungen hin folgen und die von ihnen aufgestellten Sätze in ihrer inneren Haltbarkeit prüfen.

2. Die Art und Weise, wie die Scotisten ihre Gegner bekämpfen, erscheint uns als unhaltbar aus positiv- wie aus speculativ-dogmatischen Gründen. In positiv-dogmatischer Beziehung sind wir nämlich der Ansicht, daß die Väter nicht bloß die Thatsache der Unsündlichkeit Christi bezeugen, sondern sie auch auf die hypostatische Union als solche gründen. Für's Erste lassen die Väter durchgehends die Hypostase durch die Natur handeln, sowohl in Gott selbst bei der Produktion der zweiten und dritten Person, als auch im Gottmenschen bei den verschiedenen göttlichen und menschlichen Handlungen desselben. Sie fassen die göttliche Hypostase Christi durchgehends als hegemonisches Princip, als Trägerin und Inhaberin des Handelns, des Verdienens und Genugthuns Christi. Daß nun die göttliche Hypostase nach den Vätern nicht bloß denominative, sondern wirklich elicitive durch die Menschheit Christi handle, das dürfte insbesondere hervorgehen aus der innerlich realen Lebensbeziehung, in welche sie die Menschheit Christi und durch diese Menschheit auch uns zu Gott selbst bringen. Die Väter stellen die Menschheit Christi unter den lebendigen, organischen Einfluß einer göttlichen Kraft, welche erst sie selbst heiligt und welche durch die erlösenden Verdienstes- und Genugthuungswerke auch

auf uns vergöttlichend wirkt. Es dürfte darum in der ganzen realistischen Auffassungsweise der Väter der Grundsatz liegen: Actiones sunt suppositorum, non solum denominative, sed elicitive, wenn sie auch formell diesen Grundsatz nirgends aussprechen (vgl. S. 143). Wenn schon nach diesem allgemeinen Grundsatze die Väter der scotistischen Auffassungsweise nicht das Wort reden können, so kommt hiezu noch der Umstand, daß sie in Wirklichkeit nie einen anderen Grund für die Unsündlichkeit Christi angeben als die Göttlichkeit seiner Person oder die hypostatische Union. Zwar erwidern die Scotisten, daß sich die Väter die Frage nach der absoluten Unsündlichkeit Christi gar nicht gestellt und daß sie nur den radicalen, nicht den unmittelbaren formalen Grund derselben angeben. Allein, wenn auch zugestanden werden muß, daß sich die Väter die Frage nach der Unsündlichkeit Christi nicht in der Form der späteren Theologen gestellt haben, so hätten sie doch dieselbe sicher nicht im scotistischen Sinne beantwortet, falls sie an sie gestellt worden wäre. Das dürfte sich deutlich ergeben aus der ganzen Entwicklung der Väterlehre, insbesondere gegenüber dem Apollinarismus und Monotheletismus. Die Väter hätten diesen Häresien gegenüber höchst einseitig und unvollständig argumentirt, indem sie nie einen andern Grund für die Unsündlichkeit Christi angeben als die Göttlichkeit seiner Person. Sie hätten offenbar betonen müssen, daß der Geist, beziehungsweise der Wille Christi unsündlich sei wegen geschaffener Gnaden, falls sie hierin den nächsten Grund hiefür erblickt hätten. Man wende nicht ein, daß die Väter überhaupt wenig von geschaffenen Gnaden in Christo redeten. Sie redeten wenig davon, weil sie wenig Anlaß hiezu hatten. Nach scotistischer Auffassung hätten sie aber Anlaß hiezu gehabt im apollinaristischen und monotheletischen Streite. Hätten sie nun trotzdem keine Erwähnung davon gethan, so wäre ihre Lehre unvollkommen und die Methode ihrer Beweisführung geradezu verfehlt./

Somit scheint uns die scotistische Auslegung der Väterlehre, als ob nach dieser der letzte formale Grund der Unsündlichkeit Christi nicht in der hypostatischen Union als solcher liege, verwerflich und die gegentheilige Auffassung allein haltbar zu sein. Fraglich erscheint uns nur, ob die Art und Weise, wie die Väter die Unsündlichkeit begründen, nämlich durch Basirung derselben auf die hypostatische Union, als

dogma non declaratum zu gelten habe oder bloß als sententia communis Patrum, welchen Gewißheitsgrad sie hiemit besitze. Insoferne die Väter nur die Unsündlichkeit Christi überhaupt, nicht die spezielle Form ihrer Begründung hinstellen als nothwendig gegeben im überlieferten christlichen Glaubensbewußtsein, dürften sie wohl die Basirung der Unsündlichkeit auf die Union nicht als eigentliche Offenbarungslehre bezeugen, sondern nur als eine virtuell durch sie begründete und in innigem Zusammenhang mit ihr stehende Lehre geltend machen. Demnach wäre ein Widerspruch gegen ihre Lehre zwar nicht häretisch, aber wenigstens temerär und könnte nur aus gewichtvollen Gründen stattfinden. Solche Gründe könnten nur speculativer Natur sein, allein haltbare speculative Gründe hiefür gibt es keineswegs, wie wir sogleich zu zeigen versuchen.

3. Der speculative Grundgedanke, von dem der ganze Kampf der Scotisten gegen die hypostatische Union als letzten Grund der Unsündlichkeit Christi ausgeht, und der auch ihre Auffassungsweise der Väter bestimmt, liegt ausgesprochen in dem Satze: Actiones sunt suppositorum solum denominative, non vero elicitive vel active et influxive. Gerade dieser speculative Grundsatz aber ist nach unserer Meinung nicht haltbar. Eine gründliche und allseitige Widerlegung dieses scotistischen Grundsatzes würde weitläufige erkenntniß-theoretische und metaphysische Untersuchungen voraussetzen. Da uns aber dieses hier zu weit abführen würde, so wollen wir nur ganz gedrängt unsere dießbezügliche Meinung darlegen.

Um den von allen Philosophen und Theologen angenommenen Satz des Aristoteles: *Αἱ δὲ πράξεις καὶ γενέσεις πᾶσαι περὶ τὸ καθέκαστόν εἰσιν* (Metaph. I, 1. 981 a 17), der später in der Formel gegeben wurde: Actiones sunt suppositorum, richtig zu deuten, unterscheiden wir für's Erste das Suppositum (= hypostasis beziehungsweise persona) von der subsistentia und bestimmen das Suppositum als die res subsistens, also als die Natur, sofern sie durch die Subsistenz subsistent wird. (Suppositum seu res subsistens constituitur per subsistentiam.) Für's Zweite fragen wir, wie die Subsistenz sich verhalte zur Natur. Während wir hier sowohl die Ansicht der strengeren Thomisten, nach welchen im Bereich des Creatürlichen Natur und Subsistenz irgendwie real unterschieden sind,

als auch die Ansicht der Scotisten, nach welchen die Subsistenz bloß die Negation der Dependenz von einem Andern ist, abweisen, schließen wir uns einer dritten Ansicht an, nach welcher Natur und Subsistenz nur begrifflich verschieden sind, jedoch nicht bloß für unser Denken, sondern auch an sich (virtualiter cum fundamento in re).[1])

Jetzt erst stellen wir die für unseren gegenwärtigen Zweck wichtigste Frage, ob die Subsistenz als solche auch eine wirkende Ursache sei. Da eine bloße Negation nicht als aktiv wirksam gedacht werden kann, so behaupten die Scotisten u. A. consequent, die Natur allein sei wirkende Ursache, die Subsistenz werde hiezu nur begleitungsweise, nicht an und für sich erfordert, so zwar, daß die Handlungen in Gott und der Creatur von der Hypostase nur denominative als von ihrem ruhenden unwirksamen Träger ebenso wie die leidentlichen Zustände ausgesagt werden. Eine extrem entgegengesetzte Ansicht meint, die Subsistenz sei in Gott und der Creatur durch sich und an sich eine wirkende Ursache wie die Natur und mit der Natur, so daß beide als Theilprincipien wirken. Eine mittlere Ansicht geht dahin, die Subsistenz oder Person in abstracto sei weder in Gott noch in der Creatur eine wirkende Ursache, auch keine mitwirkende, sondern nur eine Vorbedingung, damit die Hypostase oder das Suppositum in concreto als principium quod agendi durch die Natur und deren Vermögen und Kräfte als principium quo agendi (natura naturans auf moderne Weise ausgedrückt) handeln könne. Da die Hypostase eine Ergänzung der Natur sei, mache sie letztere erst wirkungsfähig, aber nicht das Fürsichsein als solches durch sich und seine Kräfte und auch nicht die Natur als solche durch sich und ihre Kräfte wirke, sondern das Fürsichseiende wirke vermöge der Natur und ihrer Kräfte.[2]) Wir glauben dieser dritten Ansicht beipflichten zu sollen.

---

[1]) Die letztgenannte Ansicht wird vorzüglich vertreten von Claudius Tiphanus in seinem gelehrten Werke: Declaratio ac defensio scholastica doctrinae SS. Patrum doctorisque angelici de hypostasi et persona, Mussiponti 1634; auch von Petavius de trin. l. IV. de incarn. l. VIII. a. versch. St. in neuerer Zeit von Kleutgen, Theologie der Vorzeit, III. Bd. n. 130—36. Philosophie der Vorzeit II. Bd. n. 616. Näheres siehe bei den genannten Autoren selbst.

[2]) Die dritte Ansicht wird gegenüber den beiden ersteren weitläufig auseinandergesetzt und vertheidigt von Suarez, Metaph. disput. 34. sect. 7., woselbst Näheres zu sehen ist.

Die zweite Ansicht läßt Natur und Subsistenz in ihrer Bethätigung zu sehr parallel nebeneinander herlaufen. Dasselbe gilt von der ersten Ansicht, nur mit dem Unterschiede, daß in Folge ihres Personbegriffes nicht zwei wirksame Realitäten, sondern eine Realität und eine Negation nebeneinander herlaufen. Die dritte Ansicht entfaltet allein die organische Einheit der Natur und der Subsistenz in ihrer Wirksamkeit und verdient um deßwillen vor den beiden ersteren wohl den Vorzug.

4. Wenden wir nun diese allgemeinen Grundsätze auf die Person Christi an, so erscheint die Subsistenz seiner menschlichen Natur im Logos als nothwendige Bedingung ihrer Wirksamkeit und die Person des Logos selbst als wirkend durch die menschliche Natur, ihre Vermögen und Kräfte. Daraus folgt mit innerer Nothwendigkeit, daß die Person des Logos selbst formell in die Sünde verwickelt würde, falls eine solche in der von ihr angenommenen menschlichen Natur geschähe, und weil dieß im Widerspruch mit ihrem göttlichen Charakter stünde, so muß die Person des Logos die menschliche Natur so leiten, daß keine Sünde in ihr möglich ist. Wenn nun nach einem der Gnadenlehre entlehnten Grundsatze jede geschaffene Natur nothwendig irgend welcher geschaffener Gnade der äußeren oder inneren Art als Ergänzungen bedarf, auch um ihr natürliches Ziel zu erreichen, so folgt daraus, daß auch die menschliche Natur Christi durch derartige Gnaden hätte geleitet werden müssen, selbst in dem Falle, daß sie nicht für ein übernatürliches Ziel wäre bestimmt gewesen. Diese Leitung ist für die Person des Logos keine eigentliche Pflicht, sondern ist durch die Natur der Sache gefordert, gleichwie die Unsündlichkeit Gottes selbst nicht die faktische Erfüllung einer für ihn bestehenden Pflicht ist, sondern in seiner Natur liegt. Es entsteht noch die Frage, wie mit unserer bisherigen Darstellung, insbesondere mit unserer Fassung des Axioms: Actiones sunt suppositorum, sich das andere Axiom vereinige: Omnia opera dei ad extra tribus personis sunt communia. Darauf ist kurz zu erwidern: Wie die hypostatische Union selbst, so ist auch die Leitung der angenommenen Natur efficienter das Werk der drei göttlichen Personen, wenn sie auch mit der Union bloß der Logosperson nothwendig gefordert ist und terminative nur in der von ihr angenommenen Natur er-

scheint. Wenn nämlich auch nur die Person des Logos und nicht die Person des Vaters und des hl. Geistes in der Menschheit Christi unmittelbar wirkte, so setzen doch alle menschlichen Handlungen Christi die schöpferische, erhaltende und regierende Thätigkeit, insbesondere die natürliche oder übernatürliche Mitwirkung des dreieinigen Gottes voraus, so daß beide Axiome nicht nur einander nicht widersprechen, sondern einander bestätigen.

5. Somit sind sowohl die positiven, als auch die speculativen Gründe, welche die Scotisten zur Bekämpfung ihrer Gegner vorbringen, unhaltbar und keineswegs im Stande, die Lehre der letzteren irgendwie zu erschüttern. Da nun aber die Scotisten dabei verharren, die Union als letzten Grund der Unsündlichkeit Christi zu negiren, andrerseits jedoch wieder an der Thatsache der letzteren festhalten, so frägt es sich, wie sie dieselbe begründen und ob ihre Gründe stichhaltig genug sind. Dieß führt uns auf die Kritik des positiven Theiles ihrer Lehre vom Grunde der Unsündlichkeit Christi.

6. Als Gründe für die Unsündlichkeit des concreten Christus geben die Scotisten meist an die ihm von Anfang an frei verliehene Glorie; dazu fügen einige noch die ihm ebenfalls von Anfang an frei verliehene Fülle der heiligmachenden Gnade. Es frägt sich nun für's Erste, ob diese Gründe in Christo thatsächlich zutreffen, ferner, ob durch sie die Thatsache seiner Unsündlichkeit hinreichend bewiesen wird./

Daß Christus die habituelle Heiligungsgnade besessen habe, ist, wenn gleich nicht de fide, so doch wenigstens sententia communis theologorum, so daß eine gegentheilige Lehre verwegen wäre und einem Irrthum nahe käme.[1]) Die Theologen berufen sich hiefür auf zahlreiche Aussprüche der Väter, nach welchen Christus als Mensch den Geist empfängt, mit dem Geiste gesalbt wird, sich selbst heiligt u. dgl. Ferner weisen sie nach dem Vorgange des hl. Thomas[2]) hin auf gewichtige Congruenzgründe. Durch die Union war die Seele Christi der Gottheit auf's höchste nahe gebracht und mußte von ihr den größten Einfluß erhalten; dieser Einfluß aber besteht in der heilig-

[1]) Cf. Godoy in III. part. S. Thom. disp. 22. §. 1. n. 23. Salmant. de incarn. disp. 13. dub. 1. Einige Thomisten bezeichnen die Lehre, daß Christus die heiligmachende Gnade besessen, direkt als Glaubenssatz.

[2]) Cf. S. theol. III. qu. 7. a. 1.

machenden Gnade. Seine Seele mußte in ihren Thätigkeiten Gott auf's innigste berühren in Erkenntniß und Liebe, und dazu gehört wieder die heiligmachende Gnade. Endlich sollte diese letztere von Christo auf uns überströmen und mußte darum zuerst in ihm selbst sein.

Christus hatte aber nach der Lehre der Theologen nicht bloß die heiligmachende Gnade überhaupt, er hatte die Fülle derselben. Dieses wird gelehrt mit Rücksicht auf Joh. 1, 14; 3, 34, sowie mit Rücksicht darauf, daß Gott jener Natur, die er zur innigsten Vereinigung mit sich erhob, auch die Gaben der übernatürlichen Ordnung ihrer ganzen Fülle nach ertheilen mußte. Darin gehen aber die Theologen auseinander, ob und in welchem Sinne die heiligmachende Gnade Christi unendlich ist, was indeß für unsern gegenwärtigen Zweck ohne Belang ist.[1])

Neben der heiligmachenden Gnade ihrer ganzen Fülle nach genoß Christus auch bereits auf Erden die Seligkeit des Himmels. Auch hierin sind die älteren Theologen ganz einig. Diejenigen Theologen, ein Duns Scotus, Richard von Middleton, Gabriel Biel, Major, Agydius von Colonna, auch Alexander von Hales und Bonaventura, welche das Wesen der Seligkeit nicht in die geistige Anschauung Gottes (visio beatifica), sondern in die Befriedigung oder den Genuß (fruitio) des Willens verlegen, behaupten demgemäß, daß Christus von Anfang an dieses Genusses schon theilhaftig gewesen sei.[2]) Alle übrigen Theologen der Vorzeit suchen das Wesen der Seligkeit in der geistigen Anschauung Gottes und lehren demgemäß, daß Christus von Anfang an dieselbe besessen habe. Sie berufen sich hiefür besonders auf Js. 11, 1. 2; Joh. 1, 14; 3, 34; Luc. 2, 40; Col. 2, 3. 9; Hebr. 10, 5—9 u. s. w., sowie auf verschiedene Aussprüche der Väter, insbesondere solcher, welche im Kampfe mit Theodor von Mopsueste, Nestorius und die monophysitischen Agnoeten die Fülle der Weisheit und Gnade, die Christo auch als Menschen schon von Anfang an zugekommen sei, betonten, und suchten hiemit die-

[1]) Vgl. darüber von den älteren Petavius, de incarn. l. XI. c. 6—9. Salmant. de incarn. disp. 13. Godoy in III. part. disp. 22. 23. überhaupt die verschiedenen Erklärer des heil. Thomas, unter den neueren besonders Kleutgen, Theologie der Vorzeit, III. Bd. S. 233 ff.

[2]) Cf. Scotus in III. sent. dist. 13. qu. 3.

jenigen Schriftstellen, welche von der Erniedrigung des Herrn in Knechtsgestalt reden (Phil. 2, 6—8), dem Menschen Jesus ein Nichtwissen bezüglich der Zeit des Weltgerichtes und ein Wachsthum an Weisheit und Gnade zuschreiben (Mark. 13, 32; Luc. 2, 52), sowie die Aussprüche derjenigen Väter, welche gegen die Doketen, Apollinaristen und Monotheleten die Wirklichkeit der menschlichen Natur Christi und deren Vollkommenheit betonten, auszugleichen. Galt es den älteren Theologen auch nicht direkt als Glaubenssatz, daß Christus seiner Menschheit nach von Anfang an schon die visio beatifica besaß, so war es ihnen doch theologisch gewiß und das Gegentheil galt ihnen meist als verwegen, irrthümlich, an Häresie anstreifend u. dgl.[1])

7. Nunmehr frägt es sich, ob der Besitz der Gnadenfülle und der beseligenden Anschauung die Unsündlichkeit Christi hinreichend begründen. Hier ist vor Allem klar, daß der Unsündlichkeit Christi in diesem Falle kein höherer Gewißheitsgrad zukommen könnte, als den für sie geltend gemachten Gründen eignet. Sie könnte darum ebenso wenig als Dogma gelten, wie der Besitz der Gnadenfülle und der

[1]) Cf. Melchior Cano, Loci theolog. l. XII. c. 14. (Die Conclusio lautet: Omnes theologi definiunt, Christum ab instanti conceptionis dei essentiam vidisse.) Petavius, de trin. l. II. c. 3. de incarn. l. XII. c. 1—4. und die verschiedenen Erklärer des heil. Thomas. Auch die Scotisten lehrten so. Frassen z. B. bezeichnet es als sent. communis, daß Christus von Anfang an die intuitiva dei visio besaß. Neuere Theologen, z. B. Günther (Vorschule II. Bd. 2. Aufl. S. 265. 267 ff.), Mattes (Hildesheimer theol. Monatschrift 1850), Klee (kathol. Dogmatik II. Bd. 2. Aufl. 1840. S. 451), Dieringer (Lehrbuch der Dogmatik, 4. Aufl. 1858. S. 441) weichen von der Anschauung der älteren Theologen ab und leugnen die scientia beatifica der Menschheit Christi für die Zeit ihres Erniedrigungsstandes. Für die ältere Theologie sind in neuester Zeit eingetreten Sieber, Ueber das Wachsthum Jesu in der Weisheit 1850. Berlage, Dogmatik, 2. Th. 3. Abth. S. 250—251. Scheeben, Mysterien des Christenthums S. 311. Kleutgen, Theologie der Vorzeit III. Bd. n. 226 ff., Franzelin, de deo incarn. thes. 41. p. 408, Schäzler im „Katholik" 1872, Kirschkamp J. Das menschliche Wissen Christi. 1873. Rappenhöner, die Körperleiden und Gemüthsbewegungen Christi. 1878. S. 41 ff., Stentrup in der Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theologie. 1878. S. 567 ff. gegen Oswald, der sich (in seinem Werke: Die Erlösung in Christo Jesu. 1878. I. Bd. S. 247) der „neueren Theologie" gegenüber, welche die visio beatifica Christi im Stande seiner Erniedrigung leugnet, nicht ganz und gar ablehnend verhält.

Seligkeit Christi; sie könnte nur hingestellt werden als sententia theologice certa, höchstens als veritas catholica im weiteren Sinne. Allein gerade nach den Principien der Scotisten ist auch dieses letztere nicht einmal mehr möglich. Denn wenn nach allen Theologen die heiligmachende Gnade verloren werden kann, also nicht nothwendig auf dauernde Weise im Subjekte verbleibt, so gehen viele Scotisten noch weiter und erklären, die heiligmachende Gnade könne sogar mit einer schweren persönlichen Sünde zusammenbestehen, sei es nach Gottes geordnetem, sei es wenigstens nach Gottes absolutem Willen.[1]) Was die Seligkeit betrifft, so gestehen alle Theologen zu, daß sie thatsächlich wenigstens jede Sünde ausschließt. Allein auch hier erklären die Scotisten, daß die Seligen nur unsündlich sind in sensu composito, nicht in sensu diviso,[2]) daß keine innere Ursache, sondern nur der Wille Gottes sie frei hält von Sünde, daß sie also die radicale und entfernte Potenz zur Sünde noch haben, die auch in den Act übergehen könnte, falls Gott es zuließe, daß sie (sc. trotz ihrer Seligkeit) sündigen.

Daraus ergibt sich, daß gerade nach den Principien der Scotisten die von ihnen geltend gemachten Gründe für die Unsündlichkeit Christi höchst unzureichend sind und die bei den Vätern und Theologen so feststehende Thatsache derselben bedenklich erschüttern. Die Salmanticenser werfen ihnen dies mit Recht vor (s. o.), und die aufrichtigeren unter den Scotisten müssen selbst gestehen, daß Christus trotz der Seligkeit und der Gnadenfülle dennoch de potentia absoluta hätte sündigen können.[3]) Sie können darum in letzter Instanz nichts

[1]) Vgl. Werner, der heil. Thomas von Aquin. III. Bd. 1859. S. 357 ff.

[2]) Mit Rücksicht auf Duns Scotus in IV. sent. dist. 49. qu. 6.

[3]) So gesteht Frassen (tr. I. disp. 2. a. 3. qu. 3): Quemadmodum non obstante plenitudine gratiae et statu beatitudinis sancti et beati possunt absque contradictione peccatum admittere, sic etiam absque repugnantia per absolutam dei potentiam non obstante gratiae plenitudine et beatitudine humanitas Christi posset peccare. Sehr begreiflich ist es darum, wenn er seine Lehre von der Unsündlichkeit Christi mit folgender Mahnung schließt: Quamquam omnia haec, quae dumtaxat theologicae exercitationis gratia diximus, probabilitate non careant, nihilominus moneo abstinendum esse ab his et similibus propositionibus: Christus fuit absolute peccabilis vel Christus secundum humanitatem per absolutam dei potentiam peccare potuit, maxime vero coram rudioribus et imperitis, qui-

Anderes mehr angeben für die Unsündlichkeit auch des konkreten Christus, als den Willen Gottes, der ihn eben frei erhalten wollte von der Sünde, gleichwie er die Seligen davon frei erhält. Wie Gott der Menschheit Christi die Seligkeit und die Gnadenfülle aus freiem Willen gab, so hielt er auch die mit diesen Gnadengaben ausgestattete Menscheit aus freiem Willen von jeder Sünde ferne; denn wenigstens de potentia absoluta hätte er sie auch sündigen lassen können. Die Menschheit bleibt trotz der Seligkeit und der Gnadenfülle nach scotistischen Principien noch in der Möglichkeit der Sünde, für Gott besteht wenigstens keine absolute Nothwendigkeit, diese Möglichkeit zu paralysiren. So entschwinden den Scotisten die für die Unsündlichkeit Christi geltend gemachten Gründe gleichsam unter den Händen, die Thatsache derselben erscheint als etwas für Christo ganz Außerwesentliches, Accidentelles und Zufälliges. Dann ist aber auch das gottmenschliche Erlösungswerk von Anfang an und fort und fort auf eine gefährliche Probe gestellt. Die Scotisten haben diesen von den Vätern so oft und so tiefsinnig hervorgehobenen Zusammenhang zwischen der gottmenschlichen Unsündlichkeit und der Erlösung in der Hitze des Streites viel zu sehr übersehen und schon aus diesem Grunde können wir in ihrer Lehre keine besondere Tiefe erblicken. Es ist ferner nicht einzusehen, warum die Scotisten die unbefleckte Empfängniß der Mutter Christi so strenge vertheidigen, wenn Christus selbst nicht absolut über die Sünde erhaben war. Wenn sie endlich lehren, daß Gott auch ohne die Sünde Adam's Mensch geworden wäre, weil die Seele Christi vor allen anderen, insbesondere vor der Sünde Adam's zur Gnade und Glorie vorausbestimmt werden mußte, so scheint uns auch hiemit die Behauptung, daß Christus irgendwie hätte sündigen können, einen Widerspruch zu involviren./

8. Die ganze scotistische Lehre vom Grunde der Unsündlichkeit Christi nach ihrer negativen und ihrer positiven Seite hin hängt aber, um zum Schluß noch darauf hinzuweisen, zusammen mit verschiedenen anderen Sätzen im scotistischen System, namentlich in ihrer Christo=

---

bus non sunt perviae hujusmodi theologicae controversiae, ne forte inde habeant ansam cogitandi et dicendi, Christum eo modo fuisse peccabilem, quo ceteri homines justi, quod sane erroneum esset et haereticum.

logie. So ist schon ihr Indeterminismus in der Gotteslehre nicht ohne Einfluß auf ihre Lehre von der Unsündlichkeit Christi. Ihre Hinneigung zum Nominalismus schimmert durch in der Behauptung, daß man per communicationem idômatum von Gott selbst eine Sünde aussagen könne. Ihre übermäßige Betonung der creatürlichen Freiheit und Selbständigkeit bringt es mit sich, daß sie in jeder Creatur, also auch in der Menschheit Christi, das Vermögen zu sündigen wenigstens als potentia remota ansetzen. Noch mehr Einfluß hat, wie schon gezeigt, auf die Lehre von der Unsündlichkeit Christi ihr Begriff von der Person als bloßer Negation der Dependenz von einem andern und die hievon bedingte Auffassung der hypostatischen Union als bloßer relatio dependentiae suppositalis der Menschheit zur Gottheit. Ihr fortwährender Kampf gegen die Dominikaner und ihr Bestreben, alle Gründe derselben als unhaltbar darzulegen, führt sie mitunter zu Sätzen, die als sehr bedenklich erscheinen. Wenn sie z. B. sagen, der Sohn Gottes habe der angenommenen Menschheit gegenüber keine andere Verpflichtung, als gegen alle anderen Menschen, oder keine andere Verpflichtung, als Vater und Geist, und deshalb könnte ihm auch eine Sünde seiner Menschheit nicht anders zugerechnet werden, als die Sünden der übrigen Menschen ihm wie dem Vater und dem hl. Geiste zugerechnet werden: so scheinen solche Sätze die Unionsgnade zu sehr der bloß heiligmachenden Gnade gleichzustellen, sie scheinen an Nestorianismus wenigstens zu streifen und insbesondere darzuthun, daß der Scotismus nur ein feinerer Nachklang des Adoptianismus vom achten bis dreizehnten Jahrhundert ist, der mit der Kirchenlehre direkt zwar nicht in Widerspruch kommt und auch nicht kommen will, aber dialektisch die ἕνωσις der zwei Naturen in Christo zur Einheit einer Hypostase zersetzt und die κένωσις seiner Menschheit überspannt.

b) Kritik der Lehre des Vasquez, Lugo und Hurtado de Mendoza vom Grunde der Unsündlichkeit Christi.

1. Auch die Gesammtlehre des Vasquez und der wenigen ihm folgenden Theologen, welche den Grund der Unsündlichkeit Christi in die substanzielle Heiligung der Menschheit Jesu verlegen, kann unterschieden werden negativ in die Bekämpfung der ihr entgegenstehenden

Meinungen und positiv in die Art und Weise, wie sie selbst die Thatsache der Unsündlichkeit Christi begründen.

Was die negative Seite in der Theorie des Vasquez u. A. betrifft, so dürfte sowohl die Lehre der Väter als die speculative Kritik wie nicht für die Scotisten, so auch nicht für ihn und seine Anhänger sprechen. Wir berufen uns hier auf das, was wir gegen die scotistische Lehre in beiden Beziehungen gesagt haben, weil dieß auch hier seine Geltung hat. Bezüglich der Väterlehre ist insbesondere noch darauf hinzuweisen, daß sie Christo Unsündlichkeit beilegen, zunächst weil er Gott ist, und nicht, weil seine Menschheit substanziell geheiligt ist.

2. Wie die Theorie des Vasquez ihrem negativen Theile nach unhaltbar ist, so ist sie auch ihrer positiven Seite nach ungenügend und vermag die Thatsache der Unsündlichkeit Christi kaum in ihrer vollen Bedeutung und Tragweite zu erfassen und zu begründen. Die Menschheit soll nach Vasqnez u. A. absolut unsündlich sein, weil sie beziehungsweise unendlich heilig ist schon durch die Union und weil in Folge dessen alle ihre Handlungen gut sein müssen. Es bleibt nun allerdings wahr, daß schon durch die Union als solche, abgesehen von allen geschaffenen Gnaden, die Menschheit Christi geheiligt wird, so sehr nur immer ein Geschöpf geheiligt werden kann. Insoferne nämlich der Menschheit die Union mit der Gottheit verliehen wird ohne alles Verdienst ihrerseits, erscheint diese Union als Gnade; und insoferne vermöge derselben die Person der Menschheit Christi der absolut heilige Gott selbst ist, diese Menschheit also Gott so nahe gebracht wird, als es nur immer für ein Geschöpf möglich ist, insoferne weiter ein Geschöpf um so mehr geheiligt wird, je näher es Gott steht: insoferne erscheint die Menschheit Christi durch die Unionsgnade allein wenigstens beziehungsweise unendlich und substanziell geheiligt.[1]) Es frägt

[1]) Daß durch die Union als solche die Menschheit Christi substanziell geheiligt wird, darüber sind mit Ausnahme einiger älterer Theologen (Marsilius, Durandus, Paludanus) und vieler Scotisten die übrigen Theologen einig. Auch Scotisten schließen sich der sent. communis an, z. B. Frassen (tr. I. disp. 2. a. 2. sect. 1). Vgl. über die bezügliche Väterlehre Petavius de incarn. l. XI. c. 7—8, bes. Thomassin de incarn. Verbi l. VI. c. 1—7 (das Beste und Ausführlichste über diesen Punkt). Die scholastische Lehre findet sich bei den Erklärern des hl. Thomas z. B. Salmant. de incarn. disp. 12. Von neueren siehe Kleutgen, Theol. d. Vorz., III. Bd. S. 223 ff. Die Theologen

sich nun, ob diese spezielle Art der Heiligung, wie sie nur Christo zukommt, hinreichend seine Unsündlichkeit erklärt. Das ist wohl zu verneinen aus folgenden Gründen.

Nach einer allgemeinen, auch von Vasquez und Lugo angenommenen Anschauung bedarf jede Creatur zur Auswirkung ihrer anerschaffenen Vermögen und Kräfte noch einer positiven Mitwirkung Gottes. Durandus und die Vertreter des Deismus vom siebzehnten Jahrhunderte an vertheidigten mit Unrecht eine bloß negative Mitwirkung, die im Grunde keine ist. Eine solche positive Mitwirkung im aktiven Sinne genommen, ist Gottes Wesen selbst, im passiven Sinne ist sie etwas Creatürliches, Geschaffenes. Behufs Erreichung ihres natürlichen Zieles bedarf aber die freie Creatur nicht bloß einer allgemeinen Mitwirkung Gottes (concursus dei generalis), welche das creatürliche Handeln überhaupt ermöglicht, sondern noch einer besonderen Mitwirkung (concursus dei specialis) und besonderer ihr entquellender Gnaden, um gut handeln zu können. Sie bedarf hiezu wenigstens äußerlich aktueller Gnaden, welche die geschöpflichen Vermögen, Kräfte und Thätigkeiten anregen und fördern, oder unter Umständen sogar innerlich aktueller Gnaden, welche dieselben in einer ihrem natürlichen Ziele entsprechenden Weise steigern. Dieß Alles ergibt sich aus metaphysischen Prämissen, wie immer das Verhältniß der allgemeinen und besonderen Mitwirkung Gottes zum freien Willen des Menschen nach Verschiedenheit der hier in Betracht kommenden Systeme des Näheren bestimmt werden möge. Aus theologischen Prämissen ergibt sich ferner, daß die Creatur zur Erreichung des ihr gesetzten übernatürlichen Zieles auch specifisch übernatürlicher Gnaden geschaffener Art und insbesondere auch, falls sie zur Mündigkeit gekommen ist, aktueller übernatürlicher Gnaden bedarf. Und wenn die Menschheit auch bloß für ein

---

gehen aber darin auseinander, ob und in welchem Sinne die Menschheit Christi in Folge der Union unendlich geheiligt werde. Auch die andere Frage, ob in der Union das göttliche Wesen oder die göttliche Person oder die Union selbst formell heilige, wird verschieden beantwortet. Uebrigens stehen diese Fragen mit der Unsündlichkeit Christi unmittelbar nicht in Verbindung und wurden auch von den Theologen nie in unmittelbarer Verbindung mit ihr discutirt.

natürliches Ziel bestimmt gewesen wäre, hätte sie relativ übernatürlicher Gnaden geschaffener Art (sogenannter Integritätsgnaden) bedurft, falls sie dasselbe in leichter und vollkommener, reiner und harmonischer Weise erreichen sollte. Alle diese Sätze müssen speziell auch Geltung haben für die Menschheit Jesu und müssen sie auch haben gemäß den von Vasquez, Lugo und Mendoza zugegebenen, ja festgehaltenen metaphysischen und theologischen Prämissen./

Daß die Menschheit Jesu ihr Ziel in jedem Falle vollkommen erreicht hätte und erreicht haben müßte, gestehen auch Vasquez und Lugo (nicht aber Mendoza) zu, indem sie deren absolute Unsündlichkeit lehren. Denn in dieser liegt eingeschlossen, daß Christus niemals auch nur im Geringsten von seinem Ziele abgewichen wäre oder hätte abweichen können. Wenn sie nun die substantielle Heiligung der Menschheit Christi allein als Grund seiner Unsündlichkeit angeben, dabei aber die Anschauung des Mendoza vermeiden wollen, so ist ihre Lehre sehr mangelhaft. Die substantielle Heiligung der menschlichen Natur reicht nemlich nicht hin, um deren Vermögen und Kräfte zu einer dem natürlichen oder übernatürlichen Ziel entsprechenden Bethätigung zu bringen. Denn für's Erste besagt sie zunächst nur einen habituellen Zustand der Menschheit und ist unmittelbar keine forma operativa, fürs Zweite ist sie keine geschaffene Gnade. Die menschliche Natur aber bedarf, wie angedeutet, zur Erreichung des übernatürlichen wie des natürlichen Zieles auch aktueller Gnaden und zwar geschaffener Art. Allerdings enthält die Unionsgnade eminenter und radicaliter alle andern geschaffenen Gnaden, natürliche wie übernatürliche, aktuelle wie habituelle, allein wenn die Menschheit Christi irgend ein Ziel naturgemäß erreichen sollte, so bedurfte sie neben der Unionsgnade auch noch der demselben entsprechenden habituellen wie aktuellen geschaffenen Gnaden. Das gestehen Vasquez und Lugo selbst zu wenigstens in Bezug auf das übernatürliche Ziel, das Christus thatsächlich erreicht hat und erreichen mußte. Nach ersterem mußte Christus thatsächlich die heiligmachende Gnade besitzen, ut haberet in se principium proprium eliciendi opera supernaturalia . . . ut humanitas ea eliceret per proprium principium sibi inhaerens connaturale et operaretur per modum causae principalis

per inhaerentem sibi formam.[1]) Noch zwingender glaubt Lugo die Nothwendigkeit der heiligmachenden Gnade in Christo beweisen zu können. Weil nemlich die substanzielle Heiligung der Menschheit keine Gradation zulasse, wohl aber deren visio beatifica und die zu ihr hinführenden übernatürlichen Habitus, so habe nicht erstere das proportionirte Princip der letzteren sein können, sondern nur eine der Gradation fähige geschaffene habituelle Gnade.[2]) Das Gleiche fände aber auch statt, wenn Christus blos zur Erreichung eines natürlichen Zieles wäre bestimmt gewesen. Auch hiezu wäre nicht die Unionsgnade das connaturale und proportionirte Princip gewesen, sondern Christus hätte nothwendig auch geschaffener Gnaden bedurft, wenn er und zwar frei von jeder auch der leichtesten Sünde dieses sein natürliches Ziel hätte erreichen sollen. Gerade Vasquez und Lugo müßten consequent derartige geschaffene Gnaden noch viel eher annehmen als die übrigen antiscotistischen Theologen. Da sie nemlich jeden aktuellen effectiven Einfluß der Hypostase auf die Handlungen der Natur leugnen, so können sie, wenn zur unsündlichen Entwicklung Christi irgendwie ein aktueller Beistand Gottes erfordert ist, diesen auch nicht mehr in sensu eminenti in der substantiellen Heiligung Christi finden, weil eben diese gerade nach ihrer Auffassung aktuell nicht einfließt auf seine menschlichen Handlungen. Allein eben in der Leugnung des effectiven Einflusses der Hypostase auf die Handlungen der Natur liegt der faktische Grund der Mangelhaftigkeit in der Theorie des Vasquez und der ihm folgenden Theologen. Um dieser Leugnung willen werden sie veranlaßt, nach andern Gründen für die Thatsache der Unsündlichkeit Christi zu suchen. Die Mangelhaftigkeit dieser Gründe folgt aber, wie zu zeigen versucht wurde, aus ihren eigenen anderweitigen Prämissen. Consequent bliebe ihnen Nichts übrig, als in die scotistische Gedankenbahn einzutreten, was Mendoza zur Hälfte gethan, oder sich den übrigen Theologen anzuschließen, was sie wohl bei klarer Durchbildung und allseitiger

---

[1]) Disp. 41. c. 5. n. 27.

[2]) De incarn. disp. 16. sect. 6. n. 96: Cum ergo lumen gloriae et alii habitus infusi habere possint intensionem majorem vel minorem, necesse est quod oriantur proxime ab aliqua radice constituta in tali vel tali gradu intensionis qualis est gratia habitualis, non vero unio hypostatica.

Erfassung, namentlich bei unmittelbarer Verbindung der Lehre von der Unsündlichkeit Christi mit den allgemeinen Principien der Gnadenlehre, selbst gethan haben würden./

c) Kritik der Lehre der übrigen Theologen vom Grunde der Unsündlichkeit Christi.

1. Nachdem wir die Theorie der Scotisten wie die des Vasquez u. A. vom Grunde der Unsündlichkeit Christi abgewiesen haben, erübriget uns noch, die von andern Theologen im Laufe der Zeit für die Unsündlichkeit Christi geltend gemachten Gründe zu prüfen an dem Maßstabe unserer eigenen bereits gegen die Scotisten und Vasquez angedeuteten Anschauung.

Viele ältere Theologen, z. B. der heil. Thomas von Aquin, der heil. Bonaventura, Richard von Middleton, geben gleich den Scotisten die Gnadenfülle und Glorie Christi als Gründe seiner Unsündlichkeit an. Allein sie unterscheiden sich dadurch wesentlich von den Scotisten, daß sie überdieß noch die Göttlichkeit seiner Person als Grund derselben anführen und überhaupt nur die Unsündlichkeit des wirklichen Christus, wie er in concreto constituirt war, untersuchen. Hiefür aber können in der That nebst der Göttlichkeit seiner Person auch noch seine Gnadenfülle und Glorie geltend gemacht werden, weil auch mit diesen eine Sünde nicht zusammenbestehen kann.

Manche ältere Theologen, z. B. Bonaventura, meinen, Christus müsse unsündlich sein, weil jede Sünde seiner Menschheit durch Idiomengemeinschaft von seiner göttlichen Person ausgesagt werden müßte, letzteres aber unmöglich sei. Diesem Grunde kann die Beweiskraft nicht abgesprochen werden. Nach dem Identitätsgesetze ist es unmöglich, dasselbe von demselben (in derselben Beziehung) zugleich zu bejahen und zu verneinen,[1] gleichwie es unmöglich ist, daß dasselbe demselben in derselben Beziehung zugleich zukomme und nicht zukomme. Daraus scheint uns zu folgen, daß die Sünde von Gott in keiner Beziehung ausgesagt werden könne. Während nemlich z. B. Leiden und Sterben Gott nur widerspricht, insoferne er absolute Aktualität und absolutes Sein und Leben, nicht aber insoferne er absolute Heiligkeit ist, kann in Gott keine Beziehung gefunden werden,

---

[1]) Arist. Metaph. III, 3. 1005 b 29: Ἀδύνατον ἅμα ὑπολαμβάνειν τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτό.

in welcher ihm die Sünde nicht absolut widerspräche. Da nun die Sünde in Gott nach jeder Beziehung hin verneint werden muß, so ist es unmöglich, sie nach irgend einer Beziehung hin in ihm zu bejahen. Wohl kann Gott in eigener Natur auch nicht leiden und sterben, weil seine Eigenschaften nicht real trennbar sind, es kann aber das Leiden und Sterben einer fremden Natur von ihm als Subject ausgesagt werden, weil es ihm nicht nach jeder Beziehung widerspricht, seine Beziehungen oder Eigenschaften aber logisch und virtuell unterschieden werden können. Dagegen kann Gott niemals Subject des Prädikates der Sünde werden, auch nicht der Sünde einer fremden Natur, weil eben die Sünde sowohl seinen physischen als auch seinen ethischen Eigenschaften absolut widerspricht.

Andere Theologen, z. B. Thomas von Aquin, Petrus von Palude, verwenden die Analogie des Werkzeugs und dessen, der es führt, um damit zu zeigen, daß die Menschheit Christi in Allem geleitet werden mußte von der göttlichen Hypostase und daß letzterer die Handlungen der ersteren in höherem Grade imputirt werden als der ersteren selbst. Diese ganze Begründung macht durch eine sinnliche Analogie das Verhältniß der menschlichen Handlungen Christi zu seiner göttlichen Hypostase anschaulich und hat insoferne ihren Werth und ihre Berechtigung.

Spätere Theologen, z. B. Godoy, Gonet, Gotti, weisen hin auf die substanzielle Heiligkeit der Menschheit Christi und schließen, wenn schon die accidentelle Heiligkeit in uns mittelst der heiligmachenden Gnade wenigstens mit der schweren Sünde unvereinbar ist, so müsse noch mehr die substanzielle Heiligkeit mit jeder Sünde unvereinbar sein. Diese Theologen unterscheiden sich aber von Vasquez u. A. dadurch, daß sie neben der substanziellen Heiligkeit auch noch andere Gründe angeben für die Unsündlichkeit Christi. Ihre Begründung mittels der substanziellen Heiligkeit enthält insoferne ein wichtiges Moment, als dadurch der Gegensatz zwischen Sünde und Heiligkeit hervorgekehrt und der objective Grund angedeutet wird, warum die göttliche Person in der angenommenen Natur keine Sünde begehen oder zulassen konnte.

2. Neben diesen Gründen, die alle ihre relative Geltung haben, so lange weitere Gründe nicht formell ausgeschlossen werden, geben jedoch vorzugsweise die Dominikaner noch zwei andere Gründe an,

um die Unsündlichkeit Christi zu beweisen. Für's Erste sagen sie, es sei die göttliche Hypostase in Christo als hegemonisches Princip verpflichtet, die angenommene Menschheit im Guten zu leiten und, da sie vermöge ihrer Allmacht sie von aller Sünde frei erhalten kann, so sei dieß letztere ihre Pflicht. Ferner würde zu jeder Sünde der Menschheit Christi die göttliche Person effectiv mitwirken müssen, was einen absoluten Widerspruch in sich schließe. Jeder dieser beiden Gründe hat seine Berechtigung, aber jeder nur beziehungsweise und in Verbindung mit dem andern. Wird der erste der genannten Gründe ausschließlich betont, wie dieß von vielen Theologen, besonders Suarez, in Wirklichkeit geschieht, so wird die Sache so dargestellt, als hätte eine Sünde in Christo für seine Person den Charakter einer Unterlassungssünde, es wird Christo unmittelbar nur eine ethische Unmöglichkeit zu sündigen beigelegt, die allerdings in letzter Instanz wieder auf einem physischen Grunde ruht, endlich wird in der Abstraction wenigstens die Menschheit Christi immer zuerst als selbständiges Princip ihrer Thätigkeit vorgestellt und erst hinterher wieder in gewisser Weise beschränkt. Gleichwie Vasquez der Menschheit Christi nur eine negative Schranke setzt, über welche sie nicht hinauskommen kann, um einen sündhaften Akt zu setzen, ebenso erscheint auch hier die Menschheit Christi unmittelbar nur negativ behindert, eine Sünde zu begehen, nur mit dem Unterschiede, daß dort der habituelle Zustand der substanziellen Heiligung jene Schranke für die Menschheit bildet, hier aber die aktuellen Gnaden der Leitung die Menschheit an der Sünde hindern.

Diese inadäquaten Vorstellungen vermeidet der zweite, oben angegebene, besonders seit Capreolus von den Dominikanern und überhaupt den strengeren Thomisten geltend gemachte Grund. Hienach wäre eine Sünde in Christo eine contradictio in adjecto, es kommt Christo eine physische Unmöglichkeit zu sündigen zu, weil jede Sünde seiner Menschheit auch für seine göttliche Person den Charakter einer Begehungssünde hätte. Ausschließlich betont hätte aber auch dieser Grund einen Mangel. Obgleich nämlich die göttliche Person in Christo wirkendes principium quod war und insoferne jede Sünde in ihm unmöglich war, so waren doch für seine Menschheit noch gewisse geschaffene Gnaden nothwendig, um naturgemäß, sei es ein über-

natürliches, sei es ein natürliches Ziel, ohne jede, auch die leichteste Sünde zu erreichen. Diese geschaffenen Gnaden enthält die göttliche Hypostase nur eminenter, nicht formaliter, sie mußten darum der Menschheit Christi in jedem einzelnen Falle durch einen speziellen Akt der göttlichen Leitung zu Theil werden. Insoferne die Thomisten meist die zwei letztgenannten Gründe nebeneinander angeben und überhaupt die Nothwendigkeit aktueller geschaffener Gnaden für Christus behaupten,[1]) läugnen sie thatsächlich allerdings nicht, daß Christus durch spezielle Akte der Leitung von Sünde freigehalten werden mußte. Allein sie lassen meist beide Gründe unvermittelt nebeneinander stehen und bringen die Lehre von der Unsündlichkeit Christi meist auch nicht in eine leicht durchsichtliche und unmittelbare Beziehung zu den Principien der christlichen Gnadenlehre. Es dürfte demnach über diese Theorien vom Grunde der Unsündlichkeit Christi hinaus noch ein gewisser Fortschritt möglich sein, indem man die einzelnen relativ berechtigten Gründe innerlich und organisch mit einander verbindet und die Lehre von der Unsündlichkeit Christi unmittelbar in Beziehung bringt mit den Principien der Gnadenlehre.

3. Noch wollen wir einen Blick werfen auf die (oben sub n. V) erwähnten Controversen der Theologen über die Fragen, ob Christus de potentia absoluta die Union hätte verlieren können, ob er den Eintritt und die Fortdauer derselben hätte verdienen oder mißverdienen, ob er eine habituelle Sünde oder die Erbsünde oder den reatus poenae oder habitus vitiosi hätte an sich haben können u. dgl. Wir müssen im Anschluß an die strengeren Thomisten alle diese Fragen verneinen, da wir die Grundanschauung festhalten, daß die Person des Logos selbst aktiv und effektiv durch die angenommene menschliche Natur wirkt, daß mithin alle Thätigkeiten und Zuständlichkeiten der letzteren unmittelbar und formell der ersteren zukommen, daß diese somit auch formell verwickelt würde in jede ethische Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit einer angenommenen Natur. Der letztere Satz hat seine Geltung, gleichviel ob die angenommene Natur hingeordnet ist auf ein übernatürliches oder

---

[1]) Die Thomisten lehren die Nothwendigkeit aktueller Gnaden für Christo meist in III. part. S. Thom. qu. 7. a. 1. cf. Salmant. de incarn. disp. 13. dub. 4. §. VI.

auf ein natürliches Ziel. Auch im letzteren Falle müßte jede ethische Unvollkommenheit von der angenommenen Natur ausgeschlossen werden, so die unordentliche Concupiscenz, die Anreizungen zum Irrthum, der materielle praktische Irrthum, die materielle Sünde u. dgl., weil derartige Mängel in Widerspruch stehen mit der absolut-heiligen göttlichen Hypostase. Wir können indeß eine eingehendere Kritik dieser letzteren Fragen, die sich beziehen auf einen abstract gedachten, oder auch auf den (dem übernatürlichen zu Grunde liegenden) wirklichen Naturstand Christi, erst im dritten Theile versuchen, einmal weil auch die Theologen diese Fragen nicht besprechen, wo sie von der Unsündlichkeit Christi als solcher handeln, ferner, weil erst dort untersucht wird, inwieweit Christus sich erniedrigen konnte zur Aehnlichkeit mit uns und inwieweit er um der Göttlichkeit seiner Person willen über uns jederzeit erhaben sein mußte./

d) Schlußresultat.

1. Wenn wir nunmehr versuchen, zum Schlusse unsere eigene Anschauung vom Grunde der Unsündlichkeit Christi darzulegen, so scheint uns die ganze positiv- wie speculativ-dogmatische Entwicklung unseres Lehrsatzes auf folgende Sätze hinzudrängen, in welchen zugleich die verschiedenen im Laufe der Zeit geltend gemachten Gründe innerlich und organisch mit einander verbunden und nach ihrer relativen Berechtigung beurtheilt sind.

Zwischen Gott und der Sünde besteht ein absoluter Gegensatz, denn Gott ist die objective, absolute und substanzielle Heiligkeit, die Sünde aber ist Negation der Heiligkeit. Darum kann Gott die Sünde in keinerlei Weise formell wirken und kann die Sünde in keinerlei Weise Gott formell zukommen oder von ihm ausgesagt werden. Nun müßte aber nach dem Grundsatze, daß die Person durch die Natur wirkt, die Sünde einer jeden hypostatisch mit Gott unirten Menschheit von der göttlichen Person selbst formell und aktiv gewirkt sein. Das ist ein absoluter Widerspruch, weil eben eine göttliche Person nicht formell sündigen kann. Wenn nun eine menschliche Natur nothwendig einer speziellen Leitung Gottes durch geschaffene Gnaden bedarf, falls sie ihr (gleichviel ob übernatürliches oder natürliches) Ziel sicher und vollkommen ohne alle und jede Sünde erreichen soll, so mußten auch der Menschheit Christi solch' geschaffene

Gnaden zu Theil werden, gleichviel ob sie für ein übernatürliches oder natürliches Ziel bestimmt war, im letzteren Falle die hiezu nothwendigen natürlichen und relativ übernatürlichen Gnaden. Der Grund, weßhalb die Menschheit durch derartige geschaffene Gnaden geleitet werden mußte, liegt eben darin, daß sie vermöge ihrer Vereinigung mit der göttlichen Person von vornherein der Sünde unfähig war, wie unmittelbar gezeigt wurde.

2. Man kann somit sagen, daß der nächste und unmittelbare Grund der absoluten Unsündlichkeit Christi in der speziellen Leitung liegt, die seiner Menschheit in jedem Falle zu Theil geworden wäre. Der entferntere Grund aber, der diese Leitung selbst wieder nothwendig bedingte, liegt in dem durch jede hypostatische Union gesetzten Verhältniß der Menschheit zur göttlichen Person, vermöge dessen die göttliche Person selbst formell durch die Menschheit handelt, also auch formell durch sie sündigen müßte. Der objective Grund aber, warum das letztere hinwiederum unmöglich ist, daß nämlich eine göttliche Person formell sündigt, liegt in der absoluten und substanziellen Heiligkeit Gottes.

3. Auf diese Weise kommt eine gewisse Unter- und Ueberordnung in die für die Unsündlichkeit Christi vorgebrachten Gründe. Zugleich wird klar, daß Christo nicht bloß eine aktuelle Sünde absolut widerspricht, sondern auch eine habituelle, überhaupt jede ethische Unvollkommenheit und dieß gleichviel, ob seine Menschheit auf ein übernatürliches oder natürliches Ziel hingeordnet war. In ersterem Falle kommen als Gründe für seine vollkommene Unsündlichkeit noch hinzu die verschiedenen, die Sünde und die ethische Unvollkommenheit ausschließenden, ihm verliehenen übernatürlichen Gaben, im letzteren Falle wäre durch die Union als solche seine Menschheit dem Bereiche der Sünde und der ethischen Unvollkommenheit entgegen den übrigen Menschen absolut entrückt gewesen. Die nähere Bestimmung des zuletzt angeregten Gedankens, daß nämlich eine mit Gott hypostatisch unirte Menschheit, auch wenn sie im reinen Naturstande verbliebe, dennoch von den übrigen Menschen verschieden sein müßte und daß mithin auch der dem Gnadenstande Christi zu Grunde liegende Naturstand von unserm Naturstand verschieden war, führt uns hinüber auf den dritten Theil unserer Abhandlung.

III. Theil.

Die Unsündlichkeit Christi in ihrem Verhältniß zur Ausführung des Erlösungswerkes.

1. Christus, der verheißene und erschienene Erlöser von der Sünde, ist selbst über die Sünde erhaben und derselben ganz und gar unfähig, nicht bloß de potentia ordinaria, sondern de potentia absoluta. Er steht darum ganz einzigartig da in dieser Welt. Während die Menschen, so lange sie auf Erden wandeln, häufig mit Sünden befleckt, immer aber der Sünde fähig sind, ist Christus vergleichbar den Seligen des Himmels, die im Guten befestigt und in der Anschauung des unendlichen Gutes beglückt der Möglichkeit der Sünde überhoben sind. Ja, Christus steht noch höher als die Seligen; denn was bei diesen nur möglich ist durch ein über das Maß ihrer Natur hinausgehendes Geschenk Gottes, ist bei Christus nothwendig gegeben mit der Constitution seines Wesens und in diesem Sinne natürlich. Der innere Grund dieser absoluten Unsündlichkeit Christi liegt darin, daß die Person oder das wirkende principium quod seiner menschlichen Handlungen zugleich die absolut heilige göttliche Person des Logos selbst ist. Ihr Zweck aber, der sie selbst wieder von Anfang an bedingte, ist, wie die Väter so erhaben und so tief betonen, kein anderer als unsere Erlösung von der Sünde. Damit diese unfehlbar sicher und unerschütterlich wirksam sei von Anfang an, mußte unser Erlöser dem Bereich der Sünde absolut und nothwendig entrückt sein. Dieß ist in Kurzem der Inhalt des zweiten Theiles unserer Abhandlung.

2. Allein nach dem Willen Gottes sollte die Erlösung in Wirklichkeit dadurch ausgeführt werden, daß Christus der Unschuldige für uns die Schuldigen leide und sterbe, die Strafen unserer Sünden auf sich nehme und selbst als Sünder angesehen und behandelt werde, dadurch Genugthuung leiste für unsere Sündenschuld und uns die verlorne Gnade und das Heil wieder verdiene, und zwar sollte sein Leiden nicht bloß ein sinnlich-körperliches sein, er sollte auch an seiner Seele leiden und unsere psychischen Affecte fühlen. Sollte aber diese Absicht Gottes realisirt werden, so mußte der Logos nicht bloß eine unsündliche, sondern auch eine sowohl des Leidens und Sterbens als auch des Verdienstes fähige Menschheit annehmen. Ein und derselbe Zweck der Erlösung (in der nach dem freien Willen Gottes bestimmten Art und Weise) brachte darum im Erlöser wie die Unfähigkeit zu sündigen, ebenso auch die Fähigkeit zu leiden und zu verdienen nothwendig mit sich. Darum mußte Christus nicht bloß den Seligen des Himmels ähnlich sein, sondern auch den Wanderern auf Erden, wie die ersteren mußte er befestigt sein im Guten, wie die letzteren noch einer Entwicklung und eines Verdienstes fähig, er mußte Theil nehmen an dem status comprehensorum, wie an dem status viatorum, er mußte erscheinen im Stande der Verherrlichung, wenigstens, was hier in Betracht kommt, insoferne er unfähig sein mußte zu sündigen, wie im Stande der Erniedrigung, insoferne er noch leiden und verdienen sollte.

Nun entsteht vor Allem die Frage, wie in Christus der Stand der Verherrlichung und der Stand der Erniedrigung verbunden sein konnten, die doch sonst überall auseinanderfallen. Indeß die physische Vereinbarkeit dieser zwei Stände haben wir für unsern gegenwärtigen Zweck weniger zu untersuchen.[1]) Umsomehr erheben sich für uns

[1]) Die Theologen untersuchen die physische Vereinbarkeit des Erhöhungs- und Erniedrigungsstandes in Christo, wo sie die Vereinbarkeit seiner mit der visio beatifica gegebenen höchsten Freude mit der im Leiden sich kundgebenden schmerzlichen Trauer behandeln. Vgl. Thom. Aquin. S. theol. III. qu. 46. a. 7—8. Suarez de incarn. disp. 37. sect. 3. Godoy de incarn. disp. 32. n. 24 sqq. Salmant. de incarn. disp. 17. dub. IV. n. 45 sqq. Da wir die Unsündlichkeit Christi lehren, auch abgesehen von seiner visio beatifica, so handelt es sich für uns nicht um die Vereinbarkeit der letzteren mit dem Erniedrigungsstande Christi, sondern die

Schwierigkeiten gegen die ethische Vereinbarkeit des Erhöhungs- und Erniedrigungsstandes in einem und demselben Christus. So lange der Mensch auf Erden lebt, streitet in ihm das Fleisch wider den Geist, sein sinnliches Begehren geht meist auf Unerlaubtes, es kommt dem Urtheil der Vernunft zuvor, ja es zieht diese unwiderstehlich nach sich. Dieses sinnliche Begehren hat überdieß nach der Lehre der Kirche noch den formellen Charakter an sich, daß es im jetzigen Zustande der Menschheit faktisch aus der Sünde stammt und auch im gerechtfertigten Menschen noch zurückbleibt und ihn zur Sünde reizt als das gegen das Gesetz des Geistes streitende Gesetz der Glieder. Auch die auf das praktische Handeln sich beziehende geistige Erkenntniß des Menschen ist vielfach dunkel und dem Irrthum unterworfen, sein Wille ist so schwach, und die Regungen oder Affecte desselben (worunter wir hier ganz allgemein die geistigen Akte des höheren Strebevermögens verstehen) überschreiten so leicht die ihnen gebührende Grenze. Wegen dieser mit dem status viatoris gegebenen ethischen Unvollkommenheiten scheint es, daß Christus auf keine Weise in diesen Stand eintreten konnte, da er ja von Anfang an in ethischer Beziehung absolut vollendet und auch der Möglichkeit der Sünde überhoben war. Und doch machte es die Ausführung des Erlösungswerkes wieder nothwendig, daß Christus auch in statu viatoris sich befand.

Hiedurch entsteht die eine Schwierigkeit gegen die Unsündlichkeit Christi, wenn wir absehen auf den Zweck der Menschwerdung, nemlich die Erlösung durch ein stellvertretend verdienstliches Leiden. Es erhebt sich aber alsbald noch eine zweite eben so bedeutende Schwierigkeit. Zum Verdienste gehört nemlich unter andern Bedingungen auch, daß die verdienstliche Handlung frei gesetzt wird und zwar frei vom äußern Zwange und von innerer Nothwendigkeit, daß sie also möglicherweise auch nicht gesetzt werden könnte. Ist nun eine individuell bestimmte Handlung als pflichtgemäß geboten, so scheint die Möglichkeit eines Verdienstes durch diese Handlung

an uns gestellte Frage lautet: Wie kann ein und dieselbe Person absolut unsündlich sein und dennoch Theil nehmen an dem status viatorum, der ja sonst nur mit ethischen Unvollkommenheiten behaftet ist?

nothwendig die Möglichkeit der Sünde vorauszusetzen. Eine solche Handlung scheint nemlich nur dann frei und mithin nur dann verdienstlich zu sein, wenn sie möglicherweise auch nicht gesetzt werden könnte. Eine Nichtsetzung kommt aber in dem Falle, daß die Handlung geboten ist, offenbar gleich einer Uebertretung dieses Gebotes, also einer Sünde. Daraus scheint zu folgen, daß in Christus auch die Möglichkeit der Sünde angenommen werden muß, wenn es für ihn individuell bestimmte Gebote gab, durch deren Erfüllung er uns das Heil verdienen sollte und doch muß andrerseits jene Möglichkeit wieder von Christo ausgeschlossen werden.

3. Die Lösung der beiden angedeuteten Schwierigkeiten wird uns in diesem dritten Theile beschäftigen. Es wird also unsere Aufgabe sein, zu zeigen, wie die absolute Unsündlichkeit Christi nicht im Widerspruch steht mit der nach Gottes Willen bestimmten Form der Erlösung, also einerseits nicht mit dem Erniedrigungsstande des Herrn überhaupt, andrerseits nicht mit der Freiheit und Verdienstlichkeit der Akte desselben. Wie sich schon aus der Stellung der Fragen ergibt, ist die Lösung dieser doppelten Schwierigkeit auch praktisch von eminenter Wichtigkeit. Was würde ein Erlöser uns nützen, der zwar in sich selbst absolut vollendet und heilig ist, der aber unfähig ist zu leiden, uns in der Beherrschung unserer Natur ein Beispiel zu geben, und für uns zu verdienen? Erst wenn Christus physisch und psychisch leiden und dadurch auch verdienen kann, kommt in ihm die Erlöseridee, wie sie in dem freien barmherzigen Willen Gottes liegt, zum vollkommenen Ausdruck.

I. Abschnitt.

Die Unsündlichkeit Christi im Verhältniß zu seinem Erniedrigungsstande.

I. Vorbemerkungen.[1])

1. Nach der Lehre der Kirche wie nach den Resultaten der speculativen Anthropologie ist der Mensch ein aus Leib und Seele bestehen-

[1]) Vgl. Rappenhöner J. Die Körperleiden und Gemüthsbewegungen Christi. Düsseldorf 1878.

des Wesen in der Weise, daß die Seele Wesensform des Leibes ist, so daß der Leib als menschlicher Leib nur durch die Seele subsistirt und nur durch die Seele thätig ist. Obwohl aber der Leib des Menschen informirt ist durch die Seele, so ist er doch von Natur aus nicht vollkommen durchherrscht von ihr, sondern erhält nur ein seiner Natur entsprechendes Leben durch sie. Deßhalb bleibt im Menschen das vegetative und animalische Leben seines Leibes an sich denselben Gesetzen unterworfen, wie in den rein animalischen, nicht von einer geistigen Seele informirten Wesen, nicht bloß seiner Existenz-, sondern auch seiner Bethätigungsweise nach. Daraus folgt, daß der Mensch rücksichtlich seines Leibes an sich allen Gesetzen der materiellen Creatur überhaupt unterliegt, daß ihm insbesondere zukommt das im Wesen des animalischen Körpers gelegene sinnliche Erkennen und Begehren. In ersterer Hinsicht eignet dem Menschen nach dem Ausdruck der Schule die körperliche Corruptibilität oder Passibilität, die sich aktuell darstellt in körperlichen Leiden (passiones corporales) im weiteren Sinne. In letzterer Beziehung kommt ihm zu die animalische Passibilität, welche aktuell in die Erscheinung tritt in (unmittelbar durch bloß sinnliche Erkenntniß bewirkten) Erregungen des sinnlichen Begehrungsvermögens, die den Namen passiones animales führen. Weil aber der Mensch eine aus Leib und Seele bestehende Gesammtsubstanz ist, weil alle seine Vermögen dieselbe Wurzel haben und auf dasselbe Ziel hingeordnet sind, so sind seine körperlichen Leiden beziehungsweise auch Leiden seiner Seele, es entsprechen des Weiteren den Regungen seines sinnlichen Begehrungsvermögens auch Regungen seines geistigen Begehrungsvermögens oder seines Willens (als solche von der Schule schlechthin mit dem Namen affectus bezeichnet), gleichwie auch sein sinnliches Erkennen begleitet ist von einem geistigen Erkennen./

2. Für unseren gegenwärtigen Zweck handelt es sich aber weniger um die Natur und die verschiedenen Arten der menschlichen Passionen, um deren dynamisches Verhältniß zu dem intellectiven Erkennen und Wollen des Menschen, auch nicht um die erst in neuerer Zeit viel verhandelte Frage, ob Fühlen und Streben zwei verschiedene Grundacte des Menschen sind und zwei verschiedene Grundvermögen

in ihm voraussetzen.[1]) Von Wichtigkeit ist uns aber die Frage, wie sich der ethische Charakter der sinnlichen Passionen und geistigen Affecte des Menschen bestimmt. Hierüber wollen wir im Anschluß an die Lehre der Kirche und der Theologen folgende Sätze aufstellen. Unmittelbar und an sich ist die Natur des Menschen mit all ihren Vermögen metaphysisch gut. Es hat darum weder das geistige Erkenntniß- und Willensvermögen, noch das sinnliche Erkenntniß- und Begehrungsvermögen, noch auch, wenn wir so sagen dürfen, das rein körperliche Leidensvermögen etwas Schlechtes an sich, wenn auch die beiden letzteren im Verhältniß zu einem vollkommneren Wesen eine gewisse metaphysische Unvollkommenheit des Menschen begründen. Zu dieser ursprünglichen metaphysischen Güte der menschlichen Natur und ihrer Vermögen kommt eine ethische Qualität hinzu, wenn die verschiedenen Vermögen in Thätigkeit übergehen. Hier möge Folgendes gelten. Die unter dem Einfluß der geistigen Erkenntniß entstehenden Regungen des geistigen Begehrungsvermögens, insoferne sie als Affecte auftreten, erhalten ihre ethische Bestimmtheit durch Object, Umstände und Zweck. Die unmittelbar unter dem Einfluß der sinnlichen Erkenntniß entstandenen Regungen des sinnlichen Begehrungsvermögens (passiones animales) sind an sich ethisch eben so indifferent wie das sinnliche Begehrungsvermögen selbst, sie erhalten aber eine ethische Bestimmtheit durch ihre Beziehung zum freien Willen, der sie gemäß oder entgegen dem Gesetze der Vernunft leitet. Deßgleichen sind auch die körperlichen Leiden (passiones corporales) an sich indifferent, erhalten aber ebenfalls eine ethische Bestimmtheit durch ihre Beziehung zum freien Willen, der sie gemäß oder entgegen einem gebotenen oder erlaubten Zwecke auf sich nimmt oder nicht auf sich nimmt. /

Wenn nun auch die körperlichen und animalen Passionen des Menschen an sich indifferent sind, so involviren sie dennoch von Natur

---

[1]) Wir schließen uns in den psychologischen Grundfragen der Auffassung der Aelteren an, wie aus den kurz angegebenen Sätzen sich ergibt. Eine nähere Begründung der aufgestellten Sätze und somit eine Rechtfertigung unserer Anschauung gegenüber den verschiedenen Theoremen der neueren Psychologie und Anthropologie müssen wir uns hier allerdings versagen.

aus eine gewisse Neigung und Tendenz zur materiellen und auch formellen Sünde im Menschen. Insbesondere können die animalen Passionen, indem sie das Object unmittelbar nur erstreben, wie es unter dem rein sinnlichen Gesichtspunkte erscheint, die geistige Erkenntniß verdunkeln und den geistigen Willen schwächen, ersteres, indem durch den Reiz der sinnlichen Passion das Urtheil der Vernunft sich richtet nach der rein sinnlichen Erkenntniß, letzteres indem derselbe Reiz übergeleitet wird in den Willen und auch diesen nach sich zieht. Von Anfang an hatte zwar Gott dem Menschen nebst der heiligmachenden Gnade auch jene Kraft und Gnade verliehen, vermöge deren er der körperlichen Leiden überhoben sein und die Regungen seiner Sinnlichkeit vollständig unter der Herrschaft seines höheren Willens haben sollte. Als aber der Mensch sündigte, da verlor er zur Strafe auch jene Kraft und Gnade, so daß er jetzt wieder allen Passionen unterliegt, aber mit dem Unterschiede, daß diese jetzt den Charakter einer Strafe für ihn tragen (daher poenalitates genannt), während sie, wenn der Mensch im Stande der reinen Natur wäre geschaffen worden, mit seiner natürlichen Constitution von selbst hätten gegeben sein können. Die Regungen des sinnlichen Begehrungsvermögens im Menschen, ja das sinnliche Begehrungsvermögen selbst als deren Subject oder actus primus werden jetzt für den Menschen zum fomes peccati, insoferne sie einerseits (was auch im Stande der reinen Natur hätte der Fall sein können) zur Sünde führen, andrerseits aber auch in ihrem gegenwärtigen Zustande (was im Stande der reinen Natur nicht der Fall gewesen wäre) von der Sünde stammen.[1]) Auch im gerechtfertigten Menschen bleibt dieser fomes peccati noch zurück zugleich mit allen körperlichen Passionen und verdunkelt seinen Verstand und schwächt seinen Willen in der angedeuteten Weise. Erst wenn der Mensch im Stande der vollen Verklärung (nach der Auferstehung) sich befinden wird, tritt wieder und zwar jetzt auf unstörbare Weise jene vollständige Harmonie ein zwischen Leib und Seele, zwischen sinnlichem und geistigem Begehren, wie sie der

---

[1]) Das sinnliche Begehrungsvermögen ist im gefallenen Menschen actus primus fomitis peccati, das aktuelle sinnliche Begehren dessen actus secundus. Dagegen ist das sinnliche Begehrungsvermögen an sich noch keine passio, sondern erst dessen aktuelle Regungen werden passiones genannt.

erste Mensch im ursprünglichen Paradieseszustande in seiner Macht hatte. /

3. Wenden wir nun diese für die menschliche Natur im Allgemeinen festgesetzten Bestimmungen auf die Menschheit Christi an, so ergeben sich mit Rücksicht auf den zweiten Theil unserer Abhandlung folgende Sätze: Faktisch hatte Christus nach der gemeinen Ansicht der Theologen die auf der visio beatifica beruhende Glorie des Himmels, und insoferne wäre naturgemäß von ihm ausgeschlossen gewesen wie jede Sünde und jede mangelhafte praktische Erkenntniß, so auch jede Passibilität seiner sinnlichen und jede Affectation seiner geistigen Natur, wie diese sich finden im gefallenen Menschen oder sich hätten finden können im Stande der reinen Natur. Alles Genannte wäre aber naturgemäß von ihm auch ausgeschlossen gewesen, wenn er die visio beata nicht genossen oder überhaupt nur eine auf ein natürliches Ziel hingeordnete Menschheit angenommen hätte. Christus wäre nämlich auch in diesem Falle über die Möglichkeit der Sünde absolut erhaben gewesen. Nun aber involvirt jeder geistige Affect des irdischen Menschen die Möglichkeit der Sünde. Dieselbe Möglichkeit liegt in jeder körperlichen und animalen Passion des Menschen, insoferne es seinem Willen freisteht, dieselben in der rechten Weise zu leiten und auf sich zu nehmen oder nicht, insoferne insbesondere die animale Passion von Natur aus schon eine gewisse Neigung zur Sünde begründet. Auch die irrthumsfähige praktische Erkenntniß des Menschen schließt in sich die Möglichkeit wenigstens einer materiellen Sünde. Wenn wir darum auch absehen von dem formellen Charakter der Passionen als poenalitates, so wären von Christo dennoch bloß um seiner absoluten Unsündlichkeit willen naturgemäß ausgeschlossen gewesen wie die unvollkommene praktische Erkenntniß, so auch die verschiedenen menschlichen Affecte und Passionen, weil sie alle von Natur aus die Möglichkeit einer Sünde involviren. Allein um des Zweckes der Erlösung willen wollte Christus auf übernatürlich-wunderbare Weise unseren Affecten und Passionen unterworfen sein, er wollte wie theilweise wenigstens bezüglich seiner Erkenntniß, so auch bezüglich der geistigen Affecte und der animalen wie körperlichen Passionen uns gleich in statu viatoris erscheinen. Allein wenn hiedurch nicht

ein absoluter Widerspruch entstehen sollte mit seiner Unsündlichkeit, so konnten ebenfalls auf übernatürliche Weise die verschiedenen Affecte und Passionen nur so in ihm vorhanden sein, daß jede Möglichkeit der Sünde und jede ethische Unvollkommenheit von ihnen ausgeschlossen blieb. Demgemäß mußten seine geistigen Affecte nach Object, nach Umständen und Zweck vollkommen übereinstimmen mit dem göttlichen Willen, seine animalischen und körperlichen Passionen konnten in ihm nicht vorhanden sein, insoferne sie zur Sünde führen oder irgend welche ethische Indecenz mit sich bringen und auch nicht, insoferne sie als Strafe von der Sünde stammen, seine Erkenntniß konnte nicht der unsrigen gleichen, insoferne sie Veranlassung ist zu einer wenigstens materiellen Sünde. Nur insoweit konnte mithin Christus die menschliche Natur in statu viatoris annehmen, als dieselbe sammt all ihren Vermögen methaphysisch gut ist und in der Bethätigung ihrer Vermögen eine unmangelhafte ethische Güte darstellt.[1]) /

4. Diese Sätze, welche wir vorläufig nur durch eine dialektische Begriffsentwicklung aus anderen Wahrheiten gefunden haben, müssen wir im Folgenden auf historisch-dogmatische Weise begründen. Indirekt fällt aber durch diese Begründung einerseits wieder ein helles Licht zurück auf die Natur und besonders den ethischen Charakter der verschiedenen Passionen und Affecte, andererseits erscheint das Bild des absolut unsündlichen Christus

---

[1]) Somit erscheint es nur auf übernatürliche Weise möglich, daß Christus absolut unsündlich ist und dennoch in statu viatoris gleich uns sich befindet und ebenso erscheint es nur auf übernatürliche Weise möglich, daß er in statu viatoris und dennoch unsündlich ist. Die Lehre von seiner Unsündlichkeit und die Lehre von seiner Kenosis finden ihre Vereinbarkeit darin, daß Christus nur insoweit die menschliche Natur und ihre Vermögen in statu viatoris annahm, als diese metaphysisch gut und ethisch ohne allen Mangel sind, so daß mithin auch der Stand seiner Erniedrigung in anderer Hinsicht ein Stand der Erhöhung war, insoferne er im Vergleich mit den übrigen Menschen über jede ethische Unvollkommenheit wesentlich erhaben war. Christus hatte darum wohl in physischer Hinsicht dieselbe Natur wie wir, aber keineswegs in ethischer Hinsicht, in letzterer Beziehung konnte er uns nicht einmal gleichen. Ueber diesen unendlich wichtigen Punkt, der in alle christologischen Streitigkeiten der älteren und mittelalterlichen wie der neueren Zeit mit gewaltiger Triebkraft hineinspielt, wird das Folgende einiges Licht verbreiten. /

erst jetzt als vollkommen gezeichnet, insofern er nicht bloß als von Anfang an im Allgemeinen ethisch in sich vollendet erscheint, sondern indem seine geistigen Affecte und die Regungen seiner sinnlich-leiblichen Natur und die Leiden seines Körpers, also alle menschlichen Thätigkeiten und Leiden des Herrn im Einzelnen hingestellt werden als absolut frei von jeder ethischen Unordnung und Mangelhaftigkeit. Da die absolute Unsündlichkeit der geistigen Willensakte Christi im Allgemeinen bereits im zweiten Theile unserer Abhandlung begründet worden ist, so wird jetzt (allerdings indirekt) vorzugsweise die ethische Vollendetheit seiner animalischen und körperlichen Passionen zur Sprache kommen, insbesondere seine nothwendige Freiheit von all dem, was wir Zunder und Concupiscenz zur Sünde nennen. Mittelbar liegt darin auch eingeschlossen die nothwendige Freiheit Christi von jeder Mangelhaftigkeit sinnlicher wie geistiger Erkenntniß, insoweit diese sich bezieht auf das praktische Handeln. War nemlich letzteres in Christo nothwendig frei von aller ethischen Unordnung, so konnte auch die dem Handeln zu Grunde liegende Erkenntniß nicht Irrthum oder Unwissenheit in sich schließen, weil nemlich diese letzteren Ursache wären wenigstens einer materiellen ethischen Unordnung.

5. Die dogmatische Fixirung und speculative Ausbildung der einzelnen berührten Momente hängt auch hier wieder so innig zusammen mit der historischen Entwicklung unserer ganzen Lehre, daß die Hauptabschnitte der letzteren zugleich die wichtigsten Theile einer systematischen Abhandlung bilden können. Demgemäß behandeln wir:

1) Die Lehre der Väter bis zum Auftreten der antiochenischen Schule,

2) die Lehre der Väter und der Kirche gegen die Antiochener und die ihnen geistesverwandten Pelagianer,

3) die Lehre der Väter und der Kirche gegen die Monophysiten und Monotheleten,

4) die Lehre der Theologen in scholastischer und nachscholastischer Zeit, und versuchen

5) einen kritischen Rückblick über die ganze Entwicklung der behandelten Lehre zu geben.

6. Zum leichteren Verständnisse des Folgenden scheint es uns angemessen zu sein, hier gleich einige Bemerkungen vorauszuschicken

über die Terminologie der Väter und Theologen in der Anwendung anthropologischer Sätze und Begriffe auf die Menschheit Christi.

Was wir oben mit der Schule passio corporalis genannt haben, subsumiren die griechischen Väter im Allgemeinen unter den Begriff der „*φθορά*“. Sie verstehen aber darunter nicht so fast die von außen kommenden, durch einen äußeren Zwang gesetzten Leiden der menschlichen Natur, als vielmehr die im Wesen und in der Beschaffenheit des menschlichen Leibes gelegenen Leiden und Schwächen, wie Hunger, Durst, Ermüdung u. dgl.[1] In einem engeren Sinne bedeutet *φθορά* auch die Verweslichkeit oder die Auflösung eines Körpers in seine einfachen Elemente.[2] Die Negation der *φθορά* in ihrer weiteren und engeren Bedeutung ist die *ἀφθαρσία*, welche somit sowohl die Freiheit von den körperlichen Schwächen überhaupt, als die Unverweslichkeit insbesondere bedeutet. Der *φθορά* und *ἀφθαρσία* in ihrer doppelten Bedeutung entsprechen die Concreta *φθαρτός* und *ἄφθαρτος*. Weil aber der Mensch thatsächlich nur in Folge der Sünde der *φθορά* unterliegt und ursprünglich von Anfang an zur *ἀφθαρσία* bestimmt war, so haben *φθορά* und *ἀφθαρσία* (und ebenso *φθαρτός* und *ἄφθαρτος*) bei den Vätern auch noch eine ethische Bedeutung, indem sie den formellen Charakter der körperlichen Leiden uud Schwächen als Strafen der Sünde andeuten.[3]

---

[1]) Cf. Anast. Sinait. Hodeg. c. 2. p. 30: Φθαρτόν ἐστι πᾶν τὸ θανάτου δεκτικὸν καὶ ζωῆς χωριστικόν· φθορὰ δὲ φύσεώς ἐστιν ὥς φησιν ὁ ἅγιος Διονύσιος ἀσθένειά τε καὶ ἔλλειψις τῶν φυσικῶν ἕξεών τε καὶ ἐνεργειῶν καὶ δυνάμεων. cf. Leont. Byz. de sect. act. 10. c. 2.

[2]) Joh. Damasc. de fid. orth. l. III. c. 28. p. 251: Τὸ τῆς φθορᾶς ὄνομα δύο σημαίνει· σημαίνει γὰρ τὰ ἀνθρώπινα ταῦτα πάθη πεῖναν δίψαν κόπον τὴν τῶν ἥλων διάτρησιν θάνατον ἤτοι χωρισμὸν τῆς ψυχῆς ἐκ τοῦ σώματος καὶ τὰ τοιαῦτα . . . σημαίνει δὲ ἡ φθορὰ καὶ τὴν τοῦ σώματος εἰς τὰ ἐξ ὧν συνετέθη στοιχεῖα, διάλυσιν καὶ ἀφανισμόν.

[3]) Leont. Byz. adv. Nest. et Eut. l. II. (Migne, tom. 86. pars I. p. 1356): Τῷ ἀφθάρτῳ κατὰ τὸ τῆς γραφῆς ἰδίωμα ἀντὶ τοῦ ἀναμαρτήτου καὶ καθαροῦ καὶ τῆς κατὰ κακίαν κηλῖδος ἀπηλλαγμένου τάσσειν εἰώθεσαν. In diesem Sinne wird ἀφθαρσία oft von den Vätern gebraucht. So schon von Irenäus (haeres. l. III. c. 19. n. 1. und öfters), besonders von Athanasius (de incarn. n. 44. c. Arian. l. II. n. 69; l. III. n. 57 etc.). Cf. Anast. Sin. l. c.

Die passio animalis fällt bei den griechischen Vätern im Allgemeinen unter den Begriff des „πάθος“, die Freiheit davon unter den Begriff der ἀπάθεια, denen wiederum die Concreta παθητός und ἀπαθής entsprechen. Allein die Bedeutung dieser Wörter ist noch viel allgemeiner und unbestimmter als die Bedeutung von φθορά u. s. w.[1]) Πάθος steht einmal ganz allgemein gegenüber der ἐνέργεια und bedeutet dann jede Veränderung in einem Subjecte, deren Ursache theilweise wenigstens außer ihm liegt. In diesem Sinne ist jede Thätigkeit auch der menschlichen Seele ein πάθος.[2]) In einer zweiten Bedeutung ist πάθος jede Existenzweise eines Subjectes, welche seiner Natur nicht entspricht und darum unangenehm von ihm empfunden wird. Πάθος kommt hier nahe unserem deutschen Worte „Leiden“ und zum Theil auch der φθορά in der ersten angegebenen Bedeutung, es bedeutet sowohl die aus einem inneren als auch die aus einem äußeren Princip entstammenden körperlichen Leiden des Menschen.[3]) Weiterhin bedeutet πάθος jede sinnlich fühlbare Regung des menschlichen Strebevermögens, erzeugt durch sinnliche Erkenntniß eines Gutes oder eines Uebels. Es kommt hier nahe der passio animalis der Scholastiker.[4]) Endlich steht πάθος noch (seltener in der Sprache der Kirchenväter, aber umsomehr bei den stoischen Philosophen und auch bei den Pelagianern) für jene freien Strebethätigkeiten, welche dem Naturgesetze und der Vernunft zuwider sind.[5]) /

---

[1]) Vgl. Jungmann J. Das Gemüth und das Gefühlsvermögen der neueren Psychologie. Innsbruck 1868. S. 156 ff.

[2]) Nemesius Emes. de natura hom. c. 16. (Migne, ser. gr. tom. 40. p. 673): Τὸ δὲ γενικὸν πάθος οὕτως ὁρίζεται· πάθος ἐστὶ κίνησις ἐν ἑτέρῳ ἐξ ἑτέρου. Cf. Joh. Damasc. de fid. orth. l. II. c. 22. p. 186.

[3]) Nemes. l. c. Ἐνέργεια μὲν γάρ ἐστι κατὰ φύσιν κίνησις· πάθος δὲ παρὰ φύσιν· . . . ἡ ἐνέργεια ὅταν μὴ κατὰ φύσιν κινῆται, λέγεται πάθος, εἴτε ἐξ ἑαυτοῦ κινοῖτο εἴτε ἐξ ἑτέρου. Ebenso Joh. Dam. l. c.

[4]) Nemes. l. c. Πάθος ἐστὶ κίνησις τῆς ὀρεκτικῆς δυνάμεως αἰσθητὴ ἐπὶ φαντασίᾳ ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ. Καὶ ἄλλως· πάθος ἐστὶ κίνησις ἄλογος τῆς ψυχῆς δι᾽ ὑπόληψιν καλοῦ ἢ κακοῦ. Ebenso Joh. Dam. l. c. Πάθος bedeutet hier eine stärkere Regung des sinnlichen Begehrungsvermögens, während passio überhaupt jede solche Regung ist.

[5]) z. B. Diogenes Laërt. l. VII, 110: Πάθος ὁρμὴ πλεονάζουσα . . . ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις. Cf. Heinze M. Stoicorum ethica ad origines suas relata, 1862. p. 26 sqq.

Ἀπάθεια (und entsprechend ἀπαθής) ist im Allgemeinen die Negation des πάθος nach all seinen Bedeutungen. Sie drückt einmal aus den Zustand der von aller äußeren Einwirkung absolut freien reinen Aktualität und kommt dann nur Gott zu, sie bezeichnet ferner das Freisein von körperlichen Leiden sowie von den (stärkeren) Regungen des sinnlichen Strebevermögens, insbesondere aber bezeichnet sie den Zustand eines solchen, der alle Leidenschaften und freien ungeordneten Gemüthsbewegungen aus seiner Seele entfernt hat, oder der zum mindesten weniger häufigen und weniger heftigen Versuchungen ausgesetzt ist und nicht in schwerere Sünden fällt.[1])

Die lateinischen Väter übersetzten φθορά mit corruptio (auch corruptibilitas), ἀφθαρσία mit incorruptibilitas, denen die Concreta corruptibilis und incorruptibilis entsprechen. Πάθος wird von ihnen gegeben mit passio (auch passibilitas, perturbatio, affectio, affectus), ἀπάθεια mit impassibilitas (auch imperturbatio), denen die Concreta passibilis (oder patibilis) und impassibilis (impatibilis) entsprechen. Die Bedeutung dieser Worte war auch bei den lateinischen Vätern analog den griechischen Ausdrücken.

Indem die Väter nicht von Anfang an die verschiedenen durch φθορά und πάθος (corruptio und passio) angedeuteten Momente dialektisch auseinanderhielten, ist von selbst ersichtlich, daß ihre Lehre nicht immer bestimmt ist, sowie daß in der Anwendung der genannten Begriffe auf Christus sehr leicht Streitigkeiten entstehen konnten. Wie schon angedeutet, unterliegt der Mensch der φθορά nur in Folge der Sünde. Das gleiche gilt von dem πάθος in seiner zweiten Bedeutung. Beide kommen aber nicht bloß von der Sünde, sie können auch Veranlassung zur Sünde werden, wenn der freie Wille sie entgegen einem gebotenen oder erlaubten Zwecke auf sich nimmt oder nicht auf sich nimmt. Das πάθος in seiner dritten Bedeutung involvirt von Natur aus eine Neigung zur Sünde und stammt im gefallenen Zustande des Menschen überdieß von der Sünde. Bei ungenauer Unterscheidung können zudem die dritte und vierte Bedeutung

[1]) Cf. Mingarelli, Comment. in Didym. Alex. l. II. c. 7 (Migne, ser. gr. tom. 39. p. 192 sqq.), Cotelerius in seiner Ausgabe der apostolischen Väter tom. I. p. 548.

von πάθος leicht ineinander überfließen, da für's Erste die Regungen des sinnlichen Begehrungsvermögens im Menschen an sich schon begleitet sind von analogen Regungen des geistigen Begehrungsvermögens und da für's Zweite im gefallenen Zustande des Menschen die Regungen der Sinnlichkeit sehr leicht zu ungeordneten Regungen seines geistigen Begehrens werden, so daß also das πάθος zur ἁμαρτία wird. Nach all diesen Beziehungen hin scheint Christo nur die ἀφθαρσία und die ἀπάθεια zuzukommen, und doch machte es der von den Vätern so tief erfaßte und so erhaben dargestellte Zweck der Erlösung, abgesehen von der Lehre der Schrift und den kirchlichen Glaubenssymbolen, auch wieder nothwendig, ihm die φθορά und insbesondere das πάθος beizulegen.

Allein wenn auch die Lehre der Väter nicht von Anfang an bestimmt ist, so wird doch das wenige im Nachfolgenden Beigebrachte zeigen, daß in ihrer Lehre eine organische Weiterbildung und Entfaltung des von Anfang an Geglaubten und Ueberlieferten sich findet.[1]) Es wird sich auch zeigen, daß sachlich die betreffende Lehre der Scholastiker nur die genuine Fortentwicklung der Väterlehre ist, nur daß letztere von den Scholastikern in die festen Begriffe der peripatetischen Ethik und Psychologie geschlagen erscheint. /

II. Die Lehre der Väter bis zum Auftreten der antiochenischen Schule.

1. Die hl. Schrift spricht Christo ausdrücklich die verschiedenen Affecte und Passionen zu.[2]) Aber auch hier verwirrten die Häretiker schon in den ersten christlichen Jahrhunderten den klaren Sinn der hl. Schriften. So erklärten die Doketen alle Passionen Christi für bloßen Schein. Die Patripassianer schrieben das Leiden dem Vater zu,

---

[1]) Wir führen im Nachfolgenden die Stellen der Väter in ihrer eigenen Unbestimmtheit an und lassen sie nur durch den Fortgang der dogmatischen Entwicklung näher bestimmt werden. Es wäre eine eben so lohnende als schwierige und umfassende Aufgabe, die Genesis der anthropologischen Begriffe und Termini, welche (namentlich von den älteren griechischen Vätern) auf die Menschheit Christi angewendet wurden, geschichtlich zu untersuchen. Allein für jetzt würde eine solche Untersuchung zu weit führen.

[2]) Vgl. Matth. 4, 2; 21, 18. Luc. 4, 2. Matth. 9, 11; 11, 19. Luc. 7, 34. Joh. 4, 6. Matth. 8, 24. Luc. 8, 23. Matth. 16, 21. Marc. 8, 31. Matth. 27, 26. Joh. 19, 28. Matth. 27, 50. Joh. 19, 26. Luc. 22, 15. Joh. 11, 33. Luc. 19, 41. Matth. 15, 32. Marc. 11, 15. Luc. 19, 45. Luc. 22, 43. Matth. 26, 37—38.

d. h. der einen göttlichen Person.[1]) Die Arianer[2]) und ebenso die Appollinaristen[3]) nahmen an, der Logos habe in seiner eigenen Natur die Passionen erduldet.

2. Gegenüber diesen Häretikern schreiben die Väter für's Erste der Person des Logos und nur dieser Person ein wirkliches *πάθος* zu. So schon Barnabas,[4]) Clemens von Rom[5]) und Ignatius.[6]) Wenn darum die Patripassianer das *πάθος* dem Vater beilegen, so ist dieses nach den Vätern ebenso falsch, als wenn die Doketen alles *πάθος* Christi für Schein erklären. So lehren insbesondere Tertullian,[7]) Irenäus[8]) und Hippolytus.[9])

3. Es hat aber der Sohn das *πάθος* an sich, nicht insoferne er Gott ist, sondern insoferne er zum Zwecke der Erlösung eine leidensfähige menschliche Natur angenommen hat. Nur insoferne derselbe Logos eine doppelte Natur hat, die göttliche, die keines Leidens fähig ist, und die menschliche, die *πάθη* an sich haben kann, ist er zugleich *παθητός* und *ἀπαθής*. Wenn darum die Arianer und Apollinaristen Christo die *πάθη* ganz allgemein zuschreiben, ohne zwischen beiden Naturen zu unterscheiden, so ist dieses ebenso verwerflich, wie die Lehren der Doketen und der Patripassianer. So weist schon Tertullian hin, daß der Logos mit der menschlichen Natur auch menschliche Sinne und Affekte annahm, um auf menschliche Weise mit den Menschen zu verkehren und deren Heil zu wirken.[10]) Eusebius von Cäsarea bemerkt, daß man bei Christo zwar reden könne und müsse von *πάθη*, daß aber nicht die göttliche Kraft ihrem Wesen nach ein Leiden erfahren habe.[11]) Nach Athanasius offenbarte sich der Logos im Leibe, damit wir zur Erkenntniß des Vaters kämen, und

---

[1]) Tertull. adv. Prax. c. 1.
[2]) Athanas. c. Apoll. l. II. n. 3.
[3]) Greg. Nyss. Antirrh. adv. Apoll. c. 5.
[4]) Epist. n. 7.
[5]) Epist. I. ad Cor. n. 2.
[6]) Ad Ephes. c. 7, 2 et pass.
[7]) Adv. Prax. adv. Marcion. de carne Christi.
[8]) Besonders haeres. l. III.
[9]) C. Noëtum n. 1 etc.
[10]) Adv. Marc. l. IV. n. 27.
[11]) Demonstr. evang. l. IV. c. 13. p. 168. 169.

ertrug die Mißhandlungen der Menschen, damit wir Erben der Unsterblichkeit würden. Ihm selbst erwuchs kein Schaden, da er *ἀπαθής* u. s. w. ist; die leidenden Menschen aber, wegen deren er dieß trug, bewahrte und rettete er in seiner *ἀπάθεια*.[1]) Cyrillus von Jerusalem lehrt, daß Christus in einer Person eine doppelte *ἐνέργεια* zeigte, indem er litt als Mensch und wirkte als Gott.[2]) Nach Epiphanius ist im leidenden Leibe Christi der leidensunfähige Logos.[3]) Wenn aber der Leib Christi litt, so wird dieß auf seine göttliche Person bezogen, auf daß in dieser uns Heil werde.[4]) Im Abendlande ist es insbesondere noch der hl. Ambrosius, welcher die Existenz menschlicher Affekte in Christo festhält,[5]) aber nur mit Rücksicht einerseits auf seine menschliche Natur,[6]) andererseits auf den Zweck der Menschwerdung.[7]) /

4. Wenn somit die Väter Christo die verschiedenen Passionen und Affekte nur beilegen mit Rücksicht auf den Zweck der Erlösung, die er in seiner menschlichen Natur wirken sollte, so ist eben damit wenigstens indirekt auch schon jede moralische Unvollkommenheit von denselben ausgeschlossen. Aber auch direkt bestimmen die Väter, daß zwischen dem sinnlichen Begehren Christi und dem Willen seines Geistes dieselbe vollständige Harmonie und Unterordnung herrschte, wie zwischen den Affekten des letzteren und seinem göttlichen Willen. Sie lehren, wenn auch nicht dem Wortlaute, so doch der Sache nach, die absolute

---

[1]) De incarn. Verbi n. 54: Ἐβλάπτετο μὲν γὰρ αὐτὸς οὐδὲν ἀπαθὴς καὶ ἄφθαρτος καὶ Αὐτόλογος ὢν καὶ θεός· τοὺς δὲ πάσχοντας ἀνθρώπους, δι' οὓς καὶ ταῦτα ὑπέμεινεν, ἐν τῇ ἑαυτοῦ ἀπαθείᾳ ἐτήρει καὶ διέσωζεν. In seinen Schriften gegen die Arianer und Apollinaristen kommt Athanasius oft darauf zurück, inwieferne Christus παθητός und ἀπαθής ist und schildert den soteriologischen Zweck der verschiedenen πάθη des Herrn.

[2]) Fragm. II. (bei Migne ser. gr. tom. 33. p. 1181): Ἔδειξε τὴν διπλῆν ἐνέργειαν, πάσχων μὲν ὡς ἄνθρωπος, ἐνεργῶν δὲ ὡς θεὸς ὁ αὐτός.

[3]) Haeres. 77. n. 7: Ἐν σώματι παθόντι ἦν ὁ ἀπαθὴς λόγος. Cf. ibid. n. 8. haeres. 69. n. 42.

[4]) Ancorat. n. 36.

[5]) De fide ad Gratian. l. II. c. 5. n. 42: Hominis substantiam gessit, hominis assumpsit affectum.

[6]) Ibid. c. 7. n. 36: Non turbatur ejus virtus, non turbatur ejus divinitas, sed turbatur anima, turbatur secundum humanae fragilitatis assumptionem; et ideo, quia suscepit animam, suscepit et animae passiones.

[7]) De incarn. dom. Sacram. c. 7. n. 65: Suscepit carnem, ut resuscitaret.

Freiheit Christi von jeder sündhaften Concupiscenz und sündhaften Affection und geben als Grund für beides an die Vereinigung seiner menschlichen Natur mit der göttlichen Logosperson.

So schreibt Origenes Christo zwar Trauer und Betrübniß zu.[1]) Er weist aber darauf hin, daß geschrieben stehe, Christus fing an zu trauern und sich zu betrüben, und nicht, er trauerte. Darin liege ein großer Unterschied. Der Herr habe seiner menschlichen Natur nach nicht die volle (eine ethische Unordnung involvirende) Trauer und Betrübniß, sondern bloß die ersten Anfänge derselben erduldet.[2]) Gemäß seiner Präexistenz- und Körperlehre meint Origenes, jede Seele, die mit einem Körper umgeben ist, habe ihre Makel (sordes suas). Von diesem allgemeinen Gesetze nimmt er aber Christum aus, denn nicht hinsichtlich seines heiligen Fleisches hat Christus eine Makel an sich, sondern nur hinsichtlich der am Kreuze erlittenen Schmach.[3]) Denselben Gedanken wie Origenes drücken Eusebius,[4]) Cyrillus von Jerusalem[5]) u. A. damit aus, daß sie sagen, Christus habe zwar eine wahre menschliche Natur an sich gehabt, er sei aber uns bloß *ὁμοιοπαθής* gewesen, und habe mithin in anderer Weise als wir dieselben *πάθη* wie wir besessen. Derselbe Cyrillus von Jerusalem,[6]) ferner Athanasius,[7]) Epiphanius[8]) u. A. lehren ferner, daß die verschiedenen *πάθη* des Herrn ganz und gar seinem Willen unterstanden, so daß deren Eintritt bedingt war durch eine freie Zulassung seines Willens. Auch Chrysostomus erklärt die Worte des Evangelisten: „Er erschauerte im Geiste und erschütterte sich selbst,"

---

[1]) Cf. Comment. in Joan. tom. II. n. 21; t. XXXII. n. 11 et pass.

[2]) In Matth. 26, 37 (Comment. series n. 90): Considera, quia non dixit: „Tristabatur et taediabatur", sed „coepit tristari et taediari." Factus est secundum humanam naturam tantum in principio tristitiae et pavoris.

[3]) In Luc. homil. XIV: Jesus sordidatus secundum ignominiam crucis, non secundum ipsam, quam assumpsit, carnem.

[4]) Hist. eccles. l. I. c. 2. p. 5: Τὸν ἐν ἡμῖν ἄνθρωπον ὁμοιοπαθῆ ὑπέδυ.

[5]) Catech. IV. n. 9: Τὴν ὁμοιοπαθῆ ἡμῖν ἀναλαβὼν ἀνθρωπότητα ... εἶχε τῆς σαρκὸς τὸ ὁμοιοπαθὲς ὡς ἡμεῖς.

[6]) Fragment. I. (Migne p. 1181): Μένων ὃ ἦν ... συνεχώρησε τῇ σαρκὶ πάσχειν τὰ ἴδια. Cf. Catech. XIII. n. 5. XIV. n. 8.

[7]) c. Apoll. l. I. n. 17.

[8]) Ancorat. n. 79—80.

dahin, daß Christus seinen Geist beherrscht habe, damit er nicht erschüttert und unwillkürlich aufgeregt würde.[1]

Unter den orientalischen Vätern hat sich über die Passionen des Herrn am eingehendsten und klarsten in unserer Periode ausgesprochen der hl. Basilius.[2] Er unterscheidet verschiedene Arten des *πάθος*. Das *πάθος* im weitesten Sinne ist ihm jenes, dessen jeder Körper, auch der unbeseelte, fähig ist, ein anderes *πάθος* ist jenes, welches dem beseelten Fleische zukommt, wie Ermüdung, Schmerz, Hunger, Durst, Schlaf. Eine dritte Art des *πάθος* ist der Seele eigen, insoferne sie den Leib gebraucht, d. h. durch ihn thätig ist, wie Schmerz, Angst, Sorgen u. s. w. Die letzteren *πάθη* nun sind theils natürliche und nothwendige Eigenschaften der menschlichen Natur, theils stammen sie aus einem sündhaften Willensakte und hängen mit ihm zusammen. Die in der Natur gelegenen *πάθη* nun konnte der Herr annehmen zum Beweise seiner wahren, nicht bloß scheinbaren Menschheit, diejenigen aber, die aus der Sünde stammen und die Reinheit unseres Lebens beflecken, diese mußte er von sich fern halten als unwürdig seiner unbefleckten Gottheit. Darum heißt es auch von ihm, daß er erschienen sei in der Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde.[3] Aber auch jene *πάθη*, die Christus wirklich annehmen konnte, unterstanden seinem Willen; wie Hunger, Durst und Ermüdung in Folge der natürlichen Gesetze in ihm waren, so war das Weinen in ihm, insoferne er zuließ, daß das Fleisch das ihm Naturgemäße erleide.[4]

Unter den Lateinern sind hier noch zu erwähnen der hl. Ambrosius und der hl. Hieronymus. Ambrosius führt es gleichfalls

---

[1]) In Joh. hom. 63. (al. 62.) n. 1: Δείκνυσιν ὅπερ ἦν ἀνθρωπίνης φύσεως· δακρύει γὰρ καὶ συγχεῖται, οἶδε γὰρ πάθος ἀναῤῥυπίζειν πένθος. Εἶτα ἐπιτιμήσας τῷ πάθει· τὸ γὰρ ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι, τοῦτό ἐστιν ἐπέσχε τὴν σύγχυσιν.

[2]) Ep. 65. (al. 261.) n. 3. Vgl. das oben über die Bedeutung von πάθος Gesagte.

[3]) l. c. Ὅθεν φαίνεται ὁ κύριος τὰ μὲν φυσικὰ πάθη παραδεξάμενος εἰς βεβαίωσιν τῆς ἀληθινῆς καὶ οὐ κατὰ φαντασίαν ἐνανθρωπήσεως· τὰ δὲ ἀπὸ κακίας πάθη ὅσα τὸ καθαρὸν τῆς ζωῆς ἡμῶν ἐπιρρυπαίνει, ταῦτα ὡς ἀνάξια τῆς ἀχράντου θεότητος ἀπωσάμενος. Διὰ τοῦτο εἴρηται ἐν ὁμοιώματι γεγενῆσθαι σαρκὸς ἁμαρτίας.

[4]) Hom. in grat. act. n. 5. p. 29: Τὸ δάκρυον προσήκατο τὸ φυσικὸν τῇ σαρκὶ ἐπιγενέσθαι σύμπτωμα συγχωρῶν.

auf ein Zulassen des Herrn zurück, wenn sein Leib litt nach dem Gesetze der menschlichen Natur,[1]) und erklärt, weil der Herr nicht der passio unterlag, darum unterlag er nicht der Schwachheit des Fleisches und konnte die Begierlichkeit des Fleisches nicht das Gesetz des Geistes in ihm überwältigen.[2])

Hieronymus macht einen Unterschied zwischen *πάθος* und *προπάθεια*, passio und propassio. Erstere werde als Sünde angerechnet, letztere sei zwar der (materielle) Anfang einer Schuld, gelte aber noch nicht (formell) als Sünde. Nur letztere kam nach Hieronymus dem Herrn zu, der in Wahrheit betrübt wurde, aber nur per propassionem anfing, sich zu betrüben, d. h. die Betrübniß vermochte nicht einen solchen Einfluß zu üben auf die Vernunft und den Willen, daß irgend welche ethische Indecenz bei ihm sich gezeigt hätte.[3])

5. Zu diesen klaren Zeugnissen so vieler Väter aus den ersten vier Jahrhunderten wollen wir hier noch einige andere Zeugnisse fügen, welche nicht ohne Schwierigkeiten sind, nemlich Zeugnisse von Clemens dem Alexandriner, Hilarius und Gregor von Nyssa.

Clemens meint, Christus unterscheide sich dadurch von dem wahren Gnostiker, daß letzterer wohl den körperlichen Passionen, Hunger, Durst u. s. w. und nur diesen unterliege, Christus aber auch die nothwendigen Bedürfnisse nicht brauchte zur Erhaltung seines Leibes; er habe nicht gegessen wegen seines Leibes, der durch eine heilige Kraft zusammengehalten wurde, sondern damit man seinen Leib nicht für einen Scheinleib halte. Christus sei durchaus *ἀπαθής* gewesen und keinerlei Regung eines sinnlichen Begehrens habe Zutritt zu ihm gehabt, weder Freude noch Trauer.[4]) /

---

[1]) De fide ad Gratian. c. 7. n. 57: Passioni corpus naturae humanae lege concessit (= συνεχώρησεν).

[2]) De incarn. dom. Sacram. c. 7. n. 63: Non est obnoxius infirmitati qui non est obnoxius passioni.

[3]) In Matth. 5, 28: Inter πάθος et προπάθειαν id est inter passionem et propassionem hoc interest, quod passio reputatur in vitium, propassio licet initii (al. vitii) culpam habeat, tamen non tenetur in crimine. In Matth. 26, 37: Dominus ut veritatem probaret assumpti hominis, vere quidem contristatus est, sed ne passio in animo illius dominaretur, per propassionem coepit contristari.

[4]) Strom. l. VI. c. 9. p. 775: Ἐπὶ τοῦ σωτῆρος τὸ σῶμα ἀπαιτεῖν ὡς σῶμα τὰς ἀναγκαίας ὑπερησίας εἰς διαμονὴν γέλως ἂν εἴη· ἔφαγε γὰρ οὐ διὰ τὸ σῶμα

Es ist nicht leicht, diese Sätze zu vereinbaren mit den Lehren der übrigen Väter.[1]) Allein es kommen folgende Punkte in Betracht. Erstens lag es jedenfalls nicht in der Intention des Clemens, Doketismus zu lehren, weil er diesen hier wie auch anderwärts abweist. Zweitens sagt er ausdrücklich, daß der Leib des Herrn zusammengehalten wurde durch eine hl. Kraft, und darunter kann nur die Kraft der Gottheit oder vielmehr die Gottheit selbst verstanden werden. Nun aber bleibt es immerhin wahr, daß die Gottheit in Christo die Speise zur Erhaltung des Leibes hätte ersetzen können. Endlich faßt Clemens überhaupt die *πάθη* in stoischer Weise auf als etwas ethisch Unvollkommenes[2]) und konnte sie um deßwillen Christo gar nicht beilegen. Uns scheint darum, daß Clemens vor Allem die absolute Freiheit Christi von allem ethisch Unvollkommenen betont; da er aber nach Art der Stoiker in den *πάθη* eine solche Unvollkommenheit findet, so ist auch seine Darstellung des Erniedrigungsstandes des Herrn unklar und unbestimmt. /

Hilarius will insbesondere den Arianern gegenüber zeigen, daß das Leiden Christi seine Gottheit nicht treffen konnte, und insoferne erklärt er, die Kraft des Körpers Christi (nemlich seine Gottheit) habe Leiden ertragen, ohne dabei Schmerz zu empfinden,[3]) und wiederum, Christus habe Speise und Trank zu sich genommen, nicht indem er einer Nothwendigkeit des Leibes, sondern einer Gewohnheit sich hingab.[4]) In der Hauptsache geht auch seine Lehre darauf hinaus, daß in Christo das Leiden im weitesten Sinne (passio) nicht mit den Unvollkommenheiten, insbesondere nicht mit der

---

δυνάμει συνεχόμενον ἁγίᾳ ἀλλ' ὡς μὴ τοὺς συνόντας ἄλλως περὶ αὐτοῦ φρονεῖν ὑπεισέλθοι· ὥσπερ ἀμέλει ὕστερον δοκήσει τινὲς αὐτὸν πεφανερῶσθαι ὑπέλαβον· αὐτὸς δὲ ἁπαξαπλῶς ἀπαθὴς ἦν, εἰς ὃν οὐδὲν παρεισδύεται κίνημα παθητικὸν οὔτε ἡδονὴ οὔτε λύπη.

[1]) Cf. Le Nourry, in Clem. Alex. dissert. II. c. 6. a. 7. Petav. de incarn. l. X. c. 5. n. 8. u. A.

[2]) Darum sagt er auch von Christus Strom. l. VII. c. 2. p. 832—833: Τὴν σάρκα τὴν ἐμπαθῆ φύσει γενομένην ἀναλαβὼν εἰς ἕξιν ἀπαθείας ἐπαίδευσεν. Vgl. das oben über die Bedeutung von πάθος und ἀπάθεια Gesagte.

[3]) De trin. l. X. n. 23.

[4]) l. c. n. 24: Cum potum et cibum accepit, non se necessitati corporis sed consuetudini tribuit.

oft so peinlichen inneren Nothwendigkeit vorhanden war wie in uns, weil eben seine Menschheit in der Person des Logos subsistirte.[1])

Aehnlich ist auch Gregor von Nyssa zu beurtheilen. Wenn er sagt, daß das Fleisch Christi durch die Union über seine eigenen Grenzen hinausgehoben wurde,[2]) oder wenn er erklärt, daß Christi Geburt und Tod ohne πάθος seien,[3]) so ist nicht zu vergessen, daß er das πάθος erst durch die Sünde in die Welt kommen läßt[4]) und es folglich Christo nicht zuschreiben konnte. Ferner darf nicht übersehen werden, daß Gregor anderweitig die πάθη des Herrn so einseitig betont, daß sogar die Monotheleten sich auf ihn berufen konnten.[5]) Auch Gregor will Christum möglichst hoch über die Menschen erheben, ohne darum seine wahre Menschheit oder auch seine Kenosis zu leugnen, ist aber nicht immer glücklich in der Wahl seiner Worte und Begriffe.

III. Die Lehre der Väter und der Kirche gegen die Antiochener und Pelagianer.

1. Wir haben schon oben (vgl. S. 82 ff., 100) dargelegt, daß die antiochenische Schule und die ihnen verwandte Richtung der Pelagianer eine derartige Kenosis des Herrn lehrten, daß nach ihnen Christus erst nach einer allmählig fortschreitenden Entwicklung seine geistig-sittliche Vollendung erlangt hat. In Verbindung hiemit lehrten sie auch, Christus sei denselben sinnlichen Begierden unter-

---

[1]) l. c. n. 47: Passus est omnes incurrentes in se passionum nostrarum infirmitates; sed passus virtute naturae suae, ut et virtute naturae suae natus est; neque enim cum natus sit, non tenuit omnipotentiae suae in nativitate naturam ... Ita ex infirmitate corporis nostri passus in corpore est, ut passiones corporis nostri corporis sui virtute susciperet. Cf. in Ps. 53, 15. Zu vgl. sind Coustant, praef. in opp. s. Hilar. §. XI. n. 98 sqq. Wirthmüller, die Lehre des hl. Hilarius von der Selbstentäußerung Christi. Regensburg 1865. S. 59 ff.

[2]) c. Eunom. l. V. (bei Migne, opp. Greg. Nyss. tom. II. p. 705).

[3]) Orat. catechet. c. 13.

[4]) De virginit. c. 12.

[5]) c. Eunom. l. VI. (bei Migne l. c. p. 715): Εἶναι τῆς μὲν σαρκὸς τὸ πάθος, τοῦ δὲ θεοῦ τὴν ἐνέργειαν.

worfen gewesen, denen wir in Folge der Erbsünde unterliegen, er habe gleich uns mit ungeordneten Regungen zu kämpfen gehabt und erst in einem allmähligen Kampfe die Herrschaft errungen über die sinnlichen Triebe und die seelischen Leidenschaften.

2. So meinte der Pelagianer Julian, das Fleisch Christi sei vollständig gleich dem unsrigen, wie Augustinus wiederholt ihm vorwirft.[1]) Er scheute sich nicht, Christo auch fleischliche Begierden oder die concupiscentia carnis zuzuschreiben.[2]) Da aber diese nach Ansicht der Pelagianer durchaus nichts Sündhaftes an sich hat, so können sie auf der anderen Seite auch wieder behaupten, das Fleisch Christi besitze dieselbe Reinheit wie unser Fleisch und umgekehrt.[3]) Nur so, meinte Julian, könne man die Extreme des Apollinarismus und Manichäismus zugleich vermeiden[4]) und nur so könne Christus uns Vorbild und Beispiel sein.[5]) /

3. Gleich den Pelagianern verflachten auch die Antiochener, insbesondere Theodor von Mopsueste, das Wesen der Erbsünde.[6]) Dazu kommt, daß Theodor das *Πάθος* durchgehends einem Andern beilegt als der Person des Logos. Deßhalb und ausgehend von seinem ganzen oben kurz berührten theologischen System kommt Theodor zu der Folgerung, daß Christus belästigt wurde durch Leidenschaften des Leibes und mehr noch der Seele.[7]) Er weist hin auf die Furcht Christi in der Stunde seines Leidens, auf die innigen Bitten in der Stunde der Bedrängniß, Bitten, die er (nach Hebr. 5, 7) mit lautem Rufen und mit Thränen Gott darbrachte, er weist ferner hin auf die Erscheinung des Engels, der in seiner Angst ihn stärken mußte zur

---

[1]) Op. imperf. c. Jul. l. IV. n. 81: Pelagianus haereticus carnem peccati carni coaequari vult Christi. Cf. ibid. n. 60. 122. 134.

[2]) l. c. l. IV. n. 54. 63 et pass.

[3]) Contra Pelag. l. V. c. 15. n. 52: Qui carnem Chrisi ita carni comparat nascentium hominum ceterorum, ut asserat, utramque esse puritatis aequalis, detestandus haereticus invenitur.

[4]) Op. imperf. l. IV. n. 58 et pass.

[5]) l. c. n. 87. 89.

[6]) Vgl. die Fragmente aus der Schrift Theodors c. defens. peccat. origin. (bei Migne, ser. gr. tom. 66. p. 1005 sqq.)

[7]) Fragm. ex libr. de incarn. . Vgl. oben S. 85 A. 6.

Geduld und zur Ertragung der bevorstehenden Uebel.[1]) Insbesondere weist Theodor noch hin auf die Versuchung des Herrn und lehrt, daß Christus nothwendig vom Teufel versucht werden mußte, auf daß er so gleichsam Gelegenheit hätte, seine Anamartesie zu erproben und sie durch Ueberwindung der Versuchungen zu einer wahren und dauernden zu gestalten.[2]) Zu all diesen Kämpfen half ihm zwar die Gottheit, daß er nicht unterlag und weder dem Verlangen nach Reichthum und Ehre, noch den Begierden des Fleisches etwas nachgab.[3]) Allein erst nachdem alle diese Kämpfe überstanden waren, ward Christus absolut frei von jeder ungeordneten Begierlichkeit. Diese Kämpfe, so fügt Theodor noch bei, beweisen gerade den Apollinaristen gegenüber, daß Christus einen menschlichen Geist habe.[4])

Auch Theodoret von Cyrus meint, Christus habe durch verschiedene *πάθη* hindurchgehen müssen, bis er zur *ἀπάθεια* gelangte, insbesondere habe er in der Stunde des Leidens und der Versuchung einen heftigen Kampf mit sich selbst erdulden müssen.[5]) /

4. Die Väter betonen dem Pelagianismus und der antiochenischen Richtung gegenüber für's Erste, daß es ein und dieselbe Person ist, welcher die *πάθη* (ihrer Menschheit nach) zukommen und (ihrer Gottheit nach) nicht zukommen, ferner betonen sie, daß Christus die *πάθη* nur freiwillig angenommen zum Zwecke unserer Er-

---

[1]) Fragm. ex libr. c. Apoll. (bei Migne l. c. p. 995 sqq.) Vgl. noch die Erklärungen zu Luc. 22, 39. 43. 44. Joh. 1, 39; 11, 35. Rom. 6, 6 u. s. w.

[2]) In Luc. 4, 1 (bei Migne l. c. p. 720): Ἐπεὶ διὰ πολιτείας καὶ τοῦ ἀναμαρτήτου ἔδει καταλῦσαι τὴν τοῦ θανάτου ἀπόφασιν πάσχοντα ὑπὲρ ἁμαρτωλῶν αὐτὸν ἀναμάρτητον ὄντα, οὐκ ἐδείκνυτο δὲ ἀναμάρτητος ὁ μήπω κατὰ πάντα πολιτευσάμενος καὶ ἐν πᾶσιν ἀγωνισάμενος πρὸς τὴν ἁμαρτίαν, διὰ τοῦτο ἐξ ἀνάγκης συγχωρεῖτο πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ὡς βούλεται αὐτὸς ὁ διάβολος, ἵνα καθαρῶς ἀναμάρτητος ὀφθῇ, οὐ τῷ μὴ πειρασθῆναι ἀλλὰ τῷ φυλάξασθαι πειρασθείς.

[3]) Ex libr. de incarn. (bei Migne l. c. p. 992): Τῆς θεότητος μεσιτευούσης καὶ βοηθούσης αὐτῷ πρὸς τὴν κατόρθωσιν ... cupiditate pecuniarum non deceptus et gloriae desiderio non tentus, carni praebuit nihil.

[4]) Vgl. die citirten Fragmente ex libr. c. Apoll.

[5]) In Ps. 15. p. 694: Διὰ τῶν παθῶν ὁδεῦσαι συνεχώρησεν ἣν ἀνέλαβε φύσιν. Besonders in seiner Reprehensio capit. X. s. Cyrilli Alex. trägt Theodoret seine Anschauung vor. (Bei Cyrill. Alex. p. 230: Ἐν πείρᾳ γέγονε τῶν ἡμετέρων παθημάτων ἄνευ ἁμαρτίας. ἡ ἐξ ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ληφθεῖσα φύσις, οὐχ ὁ ταύτην λαβὼν τῆς ἡμετέρας ἕνεκα σωτηρίας.)

lösung. Darin liegt eingeschlossen, daß Christus ihnen nicht mit derselben Nothwendigkeit unterlag wie wir und daß seine πάϑη nicht die Unvollkommenheiten der unsrigen an sich hatten.

So weist Augustinus immer wieder darauf hin, daß das Fleisch Christi von dem unsrigen verschieden sei. Zwar hat auch Christi Fleisch dieselbe Natur und Substanz wie das unsrige, allein es hat nicht die Sündhaftigkeit mit uns gemeinsam,[1]) es war vollständig frei von jener Sündhaftigkeit, gemäß welcher das Fleisch verlangt wider den Geist.[2]) Deßwegen heißt es „Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde", nicht „Aehnlichkeit des Fleisches".[3]) Was uns erst nach der Auferstehung zu Theil wird, daß nemlich keine böse Begierlichkeit des Fleisches mehr in uns herrscht, das ward Christo allein schon im sterblichen Fleische zu Theil.[4]) Wenn er aber dennoch eine leidensfähige Natur angenommen hat, so standen für's Erste alle Regungen derselben in der freien Macht seines Willens,[5]) für's Zweite ist die Grenze, bis zu welcher hin die Menschheit Christi noch unvollendet war, nur durch den Zweck der Erlösung bestimmt.[6])

Gegen die antiochenische Richtung bemerkt Proklus in seiner Rede gegen Nestorius: „Seiner Natur nach leidensunfähig ward der Logos aus Erbarmen vieler Leiden fähig."[7]) /

Besonders aber ist es der hl. Cyrillus von Alexandrien, der auch in diesem Punkte die Lehre von der menschlichen Natur Christi klarstellte. Etwas Anderes, erklärte er, ist es, zu sagen, im Fleische leiden, und etwas Anderes, zu sagen, in der Natur der Gottheit

---

[1]) Op. imperf. l. VI. n. 33: Nec nos eam (carnem Christi) a naturae atque substantiae carnis nostrae sed a vitii communione distinguimus.

[2]) l. c. n. 41: Ab hoc nostro vitio, quo caro contra spiritum concupiscit, immunem atque omnino integram praedicamus.

[3]) l. c. n. 33: Caro est nostra peccati, propter quod illa dicta est non similitudo carnis, quia vera caro est, sed similitudo carnis peccati, quia peccati non est. Cf. ibid. n. 34. de peccat. merit. et rem. l. I. c. 32. n. 60. l. II. c. 24. n. 38.

[4]) c. duas epist. Pelag. l. I. c. 11. n. 4: Concupiscentiam spiritui resistentem non habere in carne mortali ille tantummodo homo potuit, qui non per ipsam ad homines venit.

[5]) De peccat mer. et rem. l. II. c. 29. in Joh. tr. 49. 60.

[6]) In Joh. tr. 52.

[7]) Orat. I. c. 4: Ὢν κατὰ φύσιν ἀπαϑὴς γέγονε δι' οἶκτον πολυπαϑής.

leiden; der Gottheit nach ist Christus *ἀπαθής*, der Menschheit nach aber *παθητός*.[1]) Gleichwie er nemlich Fleisch geworden ist, so kommen ihm auch die verschiedenen Schwächen (*ἀσθένειαι*) des Fleisches zu.[2]) Der Zweck, warum Christus diese Schwächen des Fleisches angenommen hat, liegt darin, daß wir dadurch frei werden sollen von den Begierlichkeiten des Fleisches,[3]) indem von ihm aus die Gnade auf uns übergehe (*ἵνα καὶ ἡ χάρις παρ' αὐτοῦ εἴη*).[4])

In diesen *πάθη* des Fleisches blieb die Gottheit selbst leidensunfähig.[5]) Aber auch die Menschheit Christi ward von ihnen nicht betroffen, insoferne sie irgend etwas Beflecktendes und sittlich Unvollkommenes an sich haben. Er hatte die *πάθη* des Fleisches, aber nur insoferne sie rein natürlich sind und keinerlei sittliche Makel an sich tragen.[6])

Er gebrauchte nemlich sein eigenes Fleisch wie ein Werkzeug zu den Werken des Fleisches und zu den rein natürlichen und von Tadel freien Schwächen, seine eigene Seele aber wiederum zu den rein menschlichen und schuldlosen *πάθη*.[7]) Sein Fleisch war ganz rein und in Wahrheit ganz heilig und ferne blieben ihm die unseren Leibern angebornen Befleckungen, der Trieb und das Verlangen, das uns hinzieht zum Unerlaubten.[8]) Während nemlich unser Leib nur zu leicht dem ungeordneten Verlangen unterliegt, war in Christi Leib kein derartiger Trieb, sondern es waren ferne von ihm alle (indecenten) *πάθη*, und da er geeinigt war mit dem Logos, so war er ganz und gar geheiligt.[9]) /

---

[1]) Apol. pro XII capit. ad Orient. p. 198.

[2]) l. c. p. 199; Quod unus sit Christ. p. 758.

[3]) Apol. pro XII capit. c. Theodoret. p. 234.

[4]) Apol. ad Orient. p. 199.

[5]) l. c. p. 186.

[6]) Glaphyr. in Exod. l. II. p. 302: Ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντα τῆς σαρκὸς πάθεσί τε τοῖς φυσικοῖς καὶ ἀνεγκλήτοις φημί.

[7]) De fide ad Theodos. c. 21: Προσεχρήσατο καθάπερ ὀργάνῳ τῇ μὲν ἰδίᾳ σαρκὶ πρὸς τὰ σαρκὸς ἔργα τε καὶ ἀρρωστήματα φυσικὰ καὶ μώμου μακράν· ψυχῇ δ' αὖ τῇ ἰδίᾳ πρὸς τὰ ἀνθρώπινά τε καὶ ἀνυπαίτια πάθη. Genau so de incarn. Unig. p. 692.

[8]) In Luc. 2, 8. p. 125: Ἀπήλλακτο εἰς ἅπαν τῶν ἐμπεφυκότων τοῖς ἡμετέροις σώμασι μολυσμῶν κινήματος καὶ ῥοπῆς τῆς ἡμᾶς ἀποφερούσης ἐφ' ἃ μὴ θέμις.

[9]) c. Julian. l. VIII. p. 287.

Gleichwie aber von Christo alle unordentlichen *πάθη* von vorneherein ausgeschlossen sind, so standen auch jene, welche zum Zwecke unserer Erlösung in ihm noch vorhanden waren, vollständig unter der Herrschaft seines Willens. Während nemlich wir nicht erst nach unserer freien Ueberlegung hungern und dürsten und schlafen, sondern naturgemäß der Nothwendigkeit unserer Natur nachgebend, war in Christo kein Zwang, sondern nur freie Entschließung.[1]) Es beruhte auf einer Art Zulassung von Seiten seiner Person, wenn die Natur des Fleisches das ihr Naturgemäße verlangte.[2])

5. Diese Lehre des Cyrillus und überhaupt der Alexandriner, die sich selbst wieder oft bis zum Wortlaut anschließt an die Tradition der vorausgehenden Väter, ward gegenüber den Antiochenern von der Kirche zu der ihrigen gemacht. Wir verweisen nur auf die schon oben erwähnte Approbation der Schriften des Cyrillus von dem Concil zu Ephesus, und speziell auf seinen zwölften Anathematismus gegen Nestorius.[3])

Noch bestimmter wurde die kirchliche Lehre gegenüber der antiochenischen Richtung formulirt und definirt auf dem fünften allgemeinen Concil. Im vierten Canon wird betont, daß der göttliche Logos, welcher die Wunder gewirkt, und Christus, welcher gelitten habe, nicht zwei verschiedene Personen seien.[4]) Dasselbe wird wiederholt im zwölften Canon, und im unmittelbaren Zusammenhange damit die Lehre Theodors verworfen, daß Christus belästigt worden sei von den Leidenschaften der Seele und den Begierden des Fleisches, daß er erst allmählig von dem Unvollkommeneren sich lossagte, mit dem Fortschreiten seiner Werke besser wurde und in seinem Lebenswandel tadellos sich darstellte.[5]) /

---

[1]) Dial. c. Nestor. (bei Angelo Mai, Bibliothec. nov. Patr. t. II. p. 101).

[2]) In Luc. 4, 2. p. 151: Συγκεχώρηκε τῇ τῆς σαρκὸς φύσει ζητῆσαι τὰ ἑαυτῆς. adv. Nest. l. V. c. 6. p. 139: Παρεχώρει τὸ σῶμα τοῖς τῆς ἰδίας φύσεως νόμοις.

[3]) Denzinger, Enchirid. n. 84.

[4]) Denzinger, n. 174.

[5]) Denzinger, n. 183: Εἴ τις ἀντιποιεῖται Θεοδώρου τοῦ ἀσεβοῦς τοῦ Μοψουεστίας τοῦ εἰπόντος ἄλλον εἶναι τὸν θεὸν λόγον, καὶ ἄλλον τὸν Χριστὸν ὑπὸ παθῶν ψυχῆς καὶ τῶν τῆς σαρκὸς ἐπιθυμιῶν ἐνοχλούμενον καὶ τῶν χειρόνων κατὰ μικρὸν χωριζόμενον καὶ οὕτως ἐκ προκοπῆς ἔργων βελτιωθέντα καὶ ἐκ πολιτείας ἄμωμον καταστάντα, ἀ. ἐ.

6. Aus der gesammten Lehre der Väter und der Kirche gegen die Antiochener und Pelagianer ergibt sich somit, daß Christus wohl eine menschliche Natur hatte, die gleich der unsrigen des Leidens im weitesten Sinne fähig war. Der ausschließliche Zweck aber, weßhalb der Herr eine solche noch leidensfähige Natur annahm, war unsere Erlösung, darum bleibt von ihr ausgeschlossen jede sittliche Unordnung, und diese konnte und mußte gleichwie die wirkliche Sünde von ihr ausgeschlossen bleiben, weil sie mit der Person des Logos hypostatisch vereinigt ist.[1]

IV. Die Lehre der Väter und der Kirche gegen die Monophysiten und Monotheleten.

1. Die schon von den Vätern der ersten Jahrhundete klar genug dargestellte Lehre über das Verhältniß der Unsündlichkeit zum Erniedrigungsstand Christi wurde fernerhin noch betont und fortentwickelt in Folge der Streitigkeiten der monophysitischen und monotheletischen Parteien. Während die Antiochener die menschlichen Passionen und Affekte Christi einer andern Person zuschreiben als dem Logos und dieser Person in derselben Weise, wie sie in uns sind, wurden in den nachfolgenden Streitigkeiten diese Passionen theils der göttlichen Natur selbst zugeschrieben, theils von Christo ganz ausgeschlossen.

So schrieben die sogenannten Theopaschiten des πάθος der Gottheit selbst zu,[2] indem Petrus Fullo zum Trishagion den Zu-

---

[1] In die Bahn der Nestorianer und Pelagianer treten auch hier die Adoptianer und ihre Nachzügler bis zum zwölften Jahrhundert. Ihnen ist der Erniedrigungsstand Christi kein frei gewollter, sondern ein naturnothwendiger, demgemäß ist auch die physische und geistige Entwicklung Christi der unsrigen ganz ähnlich. Ihnen gegenüber betonen die kirchlichen Theologen, daß Christus im Stande der Erniedrigung freiwillig erschien und nur zum Zwecke der Erlösung. Während darum nach den Adoptianern Christus auch den ethischen Unvollkommenheiten des status viatorum von Natur aus unterliegt und nur in einem allmähligen Fortschritte sich von denselben frei macht, ist er nach der Lehre ihrer Gegner von Anfang an absolut über dieselben erhaben. Cf. Alcuin c. Felic. Urgel. l. VI. n. 4. Paulin. Aquil. c. Felic. Urgel. l. I. c. 28. 29. l. III. c. 3. 4. 5. Arno Reichersp. Apologet. c. Folmar. (Cod. bav. 439. I. p. 28. 32. 33 etc.)

[2] Gelasius ep. 43. c. 6.

satz machte: der für uns gekreuzigt worden ist, und Andere erklärten, einer aus der Trinität habe gelitten und sei gestorben. Zwar könnten diese Sätze auch einen richtigen Sinn haben, allein wegen ihres monophysitischen Ursprungs und der nahe liegenden Mißdeutung wurden sie von Anfang an bekämpft.[1])

Wie hier besonders der Begriff πάθος unrichtig auf Christus angewendet wird, so in einem andern Streite der Begriff φθορά oder vielmehr ἀφθαρσία. So meinte Julian von Halicarnaß, der Leib Christi sei schon vor der Auferstehung ἄφθαρτον gewesen, weil man sonst einen Unterschied annehmen müßte zwischen diesem Leibe und dem Logos und so zwei Naturen hätte.[2]) Zu den Anhängern des Julian gehören insbesondere die Gaianiten, die den Satz aufstellten, daß Christus, ohne den Gesetzen der Natur zu unterliegen, nur mit freiem Willen Hunger und Durst empfand, während dieß bei uns eine physische Nothwendigkeit ist.[3])

Die Monotheleten endlich stellten wie die geistigen Willensakte und das geistige Willensvermögen, so überhaupt alle niederen und höheren Strebethätigkeiten Christi in Abrede besonders deßhalb, weil sie nothwendig in Widerspruch kämen mit seinem göttlichen Willen.[4])

2. Die Directiven in dem Kampfe gegen alle diese Häretiker gab der große Papst Leo. In seinem Schreiben an Flavian erklärt er, daß jede Natur in Christo die ihr eigene Thätigkeit ausübe in Gemeinschaft mit der andern,[5]) und bestimmt den Zweck, warum Christus eine leidensfähige Natur angenommen gleich den vorausgehenden Vätern.[6]) So hat Christus, der einen wahren und ganzen

[1]) Vgl. Hergenröther, Handbuch der Kirchengeschichte. I. Bd. 1. Aufl. S. 339.

[2]) Leont. Byzant. de sect. act. V. n. 3: Ἔλεγεν ὅτι ἄφθαρτόν ἐστι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ.

[3]) Leont. Byz. l. c. act. 10. n. 1: Φασὶν ὅτι ἡμεῖς μὲν ἐξ ἀνάγκης φυσικῆς καὶ πεινῶμεν καὶ διψῶμεν, ὁ δὲ Χριστὸς ἑκουσίως πάντα ὑπέμεινεν.

[4]) In dieser Beziehung ist namentlich eine Stelle in dem bekannten Schreiben des Papstes Honorius verfänglich. Er sagt (Mansi tom. XI. p. 540): Ἕτερος νόμος τοῖς μέλεσιν ἢ θέλημα διάφορον ἢ ἐναντίον οὐ γέγονεν ἐν τῷ σωτῆρι, ἐπειδὴ καὶ ὑπὲρ νόμον ἀνθρωπίνης φύσεως ἐτέχθη. Vgl. oben S. 133.

[5]) Epist. 28. ad Flav. c. 4: Agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est.

[6]) l. c. c. 3: Ad resolvendum conditionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est unita passibili. Cf. Serm. III. de pass.

Menschen annahm, auch angenommen die Sinne des Leibes und die Affecte des Geistes.[1]) Allein wenn er auch unsere Schwächen, die von der Sünde kommen, angenommen hat, so haben diese doch keine Gemeinschaft der Sünde mit den unsrigen.[2]) In seinem Fleische bestand keinerlei Kampf gegen ihn, die körperlichen Sinne lebten in ihm ohne das Gesetz der Sünde und seine wahren Affecte standen unter der Leitung der Gottheit und des Geistes und so ward er nicht durch Lockungen versucht, noch von Unrecht übermannt.[3])

Speziell gegen die Theopaschiten lehrt Fulgentius: Gott hat zwar im Fleische gelitten, aber er hat nicht selbst mit dem Fleische gelitten, weil Gott das Leiden im Fleische, aber nicht mit dem Fleische fühlte.[4]) So hat die göttliche Person, die einen wahren Menschen annahm, auch in Wahrheit alle Schwächen der menschlichen Natur ertragen, aber einerseits waren diese Schwächen Christo freiwillig, andrerseits waren sie nur in seiner menschlichen Natur.[5]) /

Gegenüber den Aphthartodoketen wurde die Tradition der Väter geltend gemacht von Leontius von Byzanz, Anastasius Sinaita und zuletzt noch von Johann von Damascus. Auch wir sagen, erklärt Leontius, daß die πάθη des Herrn ihm freiwillig waren. Wir sagen aber nicht, daß er in derselben Weise wie wir mit Nothwendigkeit ihnen unterworfen war, sondern wir sagen, daß er freiwillig den Gesetzen der Natur sich unterzog und freiwillig seinen Leib das ihm eigene erleiden ließ in derselben Weise wie wir.[6]) Es that aber dieß der Herr, einerseits um die Wahrheit seiner

---

[1]) Serm. VII. de pass. n. 4: Qui verum totumque hominem assumpsit, veros et corporis sensus et animi suscepit affectus.

[2]) Serm. XII. de pass. n. 4: Omnes infirmitates nostras, quae veniunt de peccato, absque peccati communione suscepit.

[3]) Epist. 35. (al. 25.) ad Julian. Coens. n. 3: Nihil carnis suae habebat adversum ... Sensus corporei vigebant sine lege peccati et veritas affectionum sub moderamine deitatis et mentis nec tentabatur illecebris nec cedebat injuriis.

[4]) Ad Trasim. l. III. c. 17: Deus in carne passus non est carni compassus, quia deus passionem in carne sensit, cum carne non sensit.

[5]) l. c. c. 27: Divinitas, quia verum hominem suscepit, ideo cunctas naturae humanae infirmitates veras quidem sed voluntarias in eadem veritate naturae dumtaxat humanae sustinuit. Cf. ibid c. 15. 18 sqq.

[6]) De sect. act. X. n. 1: Καὶ ἡμεῖς ἑκούσια ὁμολογοῦμεν τὰ πάθη · οὐ διὰ τοῦτο δὲ λέγομεν ὅτι τὸν αὐτὸν τρόπον ἡμῖν ἐξ ἀνάγκης ἔπασχεν, ἀλλὰ λέγομεν

menschlichen Natur zu zeigen, andrerseits um unsere Natur von der Begierlichkeit des Fleisches zu erlösen.[1])

Anastasius Sinaita unterscheidet eine doppelte Bedeutung von *ἄφθαρτος*, eine mehr ethische, nach welcher es ungefähr so viel ist wie *ἀμίαντος*, und eine physische, nach welcher es den körperlichen Zustand in seiner Verklärung andeutet. Nur mit Rücksicht auf die erstere Bedeutung kann der Leib Christi vor der Kreuzigung *ἄφθαρτον* genannt werden, insoferne er nemlich rein ist von aller Sünde.[2]) Denselben Gedanken drückt Anastasius aus, wenn er weiter lehrt, nach der Lehre der Väter sei der Leib des Herrn nicht behaftet mit den durch die Uebertretung in uns gebrachten natürlichen Eigenthümlichkeiten, sondern nur mit den vor der Sünde von Gott nach seinem Bild und Gleichniß in Adam geschaffenen Dingen.[3])

Auch Johannes Damascenus unterscheidet eine doppelte Bedeutung des Wortes *φθορά*, insoferne es einerseits die verschiedenen körperlichen Passionen, Hunger, Durst, Ermüdung u. s. w. andeutet, andererseits die völlige Zersetzung in die einfachen Elemente und in diesem Sinne von Vielen *διαφθορά* genannt wird. Nur in ersterem Sinne unterlag Christus der *φθορά*, in letzterem Sinne aber nicht, weil er wieder auferstand vom Tode.[4])

3. Dem Monotheletismus gegenüber erklären die Väter für's Erste: Christus hatte nicht bloß eine menschliche Natur, sondern auch alle ihre vitalen Vermögen und Thätigkeiten, es kamen ihm wie ein geistiges Willensvermögen, so alle Passionen und Affecte der menschlichen Natur zu, allerdings nur insoferne letztere (beziehungsweise) nothwendig in ihm sind zum Zwecke der Erlösung, inso-

---

ὅτι ἑκουσίως ἐδούλευσε τοῖς τῆς φύσεως νόμοις καὶ ἑκὼν ἐδίδου τῷ σώματι παθεῖν τὰ ἴδια τὸν αὐτὸν τρόπον ὃν καὶ ἡμεῖς πάσχομεν.

[1]) Adv. Nestor. et Eutych. l. II.

[2]) Hodeg. c. 2. p. 30: Ἡνίκα ἀκούσῃς διδασκάλου λέγοντος ἄφθαρτον τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ ὑπάρχειν πρὸ τοῦ σταυροῦ, νόησον κατὰ τὴν ἁμαρτίαν λέγει αὐτὸ ἄφθαρτον ἤτοι ἀμίαντον καὶ οὐ κατὰ λεπτότητά τινα καὶ ἀλλοτριότητα τῶν ἡμετέρων σωμάτων. Vgl. das oben über die Bedeutung von φθορὰ etc. Gesagte.

[3]) l. c. c. 13. p. 106: Ὁ εὐσεβὴς καὶ ὀρθόδοξος τῶν πατέρων λόγος οὐκ οἶδε τὸ πανάγιον Χριστοῦ σῶμα ἐν τοῖς παρεισάκτοις διὰ τῆς παρακοῆς φυσικοῖς ἡμῶν ἰδιώμασιν, ἀλλὰ τοῖς πρὸ τῆς ἁμαρτίας θεοκτίστοις τοῦ Ἀδὰμ κατ' εἰκόνα θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν πράγμασιν.

[4]) De fide orthod. l. III. n. 28. p. 251. Vgl. oben S. 242 A. 2.

ferne sie mit der Natur selbst gegeben und frei sind von jeglicher Sündhaftigkeit. Sie schließen sich hiebei vorzugsweise an die Leoninische Formel an: Agit utraque forma etc.

So schreibt Sophronius in seinem berühmten Briefe an den Patriarchen Sergius von Constantinopel: „In Allem, was zur Natur gehört und eine Sünde nicht mit sich bringt, ward der Herr uns Menschen ähnlich. Er nahm einen des Leidens und des Todes und der φθορά fähigen Leib an, der unterworfen blieb den natürlichen und untadelhaften Passionen. Er unterzog sich all unseren Werken und den natürlichen Passionen und den untadelhaften Dingen, insoferne sie frei sind von jeder sittlichen Makel und Befleckung und eine Spur der Sünde sich in ihnen nicht findet." [1]) Der einzige Zweck derselben war eben das Heil des Menschen,[2]) sowie die Beglaubigung der Wahrheit seiner menschlichen Natur.[3]) /

Die ganze Entwicklung der Patristik faßt Johannes von Damascus kurz also zusammen: „Christus nahm alle natürlichen und untadelhaften Passionen des Menschen an. Es sind das solche Passionen, die nicht in unserer Macht stehen, die in Folge des Urtheils wegen der Sünde in das menschliche Leben gekommen sind, z. B. Hunger, Durst, Ermüdung, Mühe, die Thräne, die Verweslichkeit, die Scheu vor dem Tode, die Furcht, die Todesangst, woher der Schweiß, die Blutstropfen, die Hilfe der Engel wegen der Schwachheit der Natur u. dgl., was allen Menschen naturgemäß zukommt. Alles das nahm er an, um Alles zu heiligen. Er wurde versucht und siegte, um uns den Sieg zu bereiten und der Natur Kraft zu geben, den Widersacher zu besiegen." [4])

Weil aber die Monotheleten in der Bethätigung eines menschlichen Strebevermögens in Christo einen nothwendigen Widerstreit

---

[1]) Bei Migne, ser. gr. tom. 87. pars III. p. 3161: Ἐν πᾶσι τοῖς φυσικοῖς καὶ ἁμαρτίαν οὐ φέρουσι τοῖς ἀνθρώποις ἡμῖν ὁμοιούμενος. p. 3173: Σῶμα παθητὸν καὶ θνητὸν καὶ φθαρτὸν ἐνεδύσατο καὶ τοῖς φυσικοῖς καὶ ἀδιαβλήτοις ἡμῶν ὑποκείμενον πάθεσι. p. 3177: Ἀληθῶς ὑπελθὼν τὰ ἡμέτερα (al. ὑμέτερα) ἔργα καὶ πάθη φυσικὰ καὶ ἀδιάβλητα πράγματα, τὰ μώμου μακρὰν καὶ μολύσματος καὶ ἐν οἷς ἁμαρτίας ἴχνος τινὸς μὴ εὑρίσκεται.

[2]) l. c. p. 3180.

[3]) l. c. p. 3173.

[4]) De fid. orth. l. III. c. 20. p. 244: Πάντα τὰ φυσικὰ καὶ ἀδιάβλητα πάθη τοῦ ἀνθρώπου ἀνέλαβεν . . . ἵνα πάντα ἁγιάσῃ.

gegen seinen göttlichen Willen finden wollten, so mußten die Väter ihnen gegenüber für's Zweite näher erklären, wie sich das aktuelle Streben in Christo verhalte zu seiner göttlichen Hypostase. Was den verschiedenen vorausgehenden Väterstellen zu Grunde liegt, das trat in diesem Kampfe bestimmt und klar hervor, nämlich daß gleich den geistigen Willensakten Christi auch die πάϑη, überhaupt alle seine vitalen Lebensthätigkeiten seiner göttlichen Person als dem hegemonischen Princip unterworfen, von ihr getragen, beherrscht und durchherrscht waren. In diesem Satze findet die ganze Entwicklung der Väterlehre ihren Abschluß und von hier aus fällt Licht zurück auf die vorausgehenden Aussprüche der Väter. Bei allen orthodoxen Vätern ist es die Person des Logos, welche freiwillig die πάϑη an sich hat, und nur insoferne sie frei sind von jeder Sündhaftigkeit. Das wird dem Monotheletismus gegenüber näher dahin bestimmt, daß die geistig-sinnliche Natur Christi mit all' ihren Vermögen nur das Medium bildete, mittels dessen seine göttliche Person die verschiedenen πάϑη wirkte, und daß in Consequenz dessen eine sittliche Unordnung in ihnen absolut nicht vorhanden sein konnte.

In diesem Sinne äußert sich Sophronius: „Der Herr gab, wenn er wollte, seiner menschlichen Natur die Möglichkeit, das ihr eigene zu thun und zu erleiden. Er nahm nicht gegen seinen Willen und mit Zwang die πάϑη der menschlichen Natur auf sich, wenn er auf natürliche und menschliche Weise sie zuließ und in menschlichen Bewegungen sie wirkte und vollbrachte. Darum war in ihm das Menschliche übermenschlich, nicht als ob seine Natur keine menschliche gewesen wäre, sondern insoferne er freiwillig Mensch ward und, Mensch geworden, freiwillig die πάϑη der menschlichen Natur auf sich nahm."[1]) In diesem Sinne sind die menschlichen Thätigkeiten des Herrn theandrische.[2])

---

[1]) l. c. p. 3173: Ἐδίδου ὅτε καὶ ἤϑελε φύσει τῇ ἀνϑρωπείᾳ καιρὸν ἐνεργεῖν καὶ πάσχειν τὰ ἴδια ... Οὐ γὰρ ἀκουσίως ταῦτα ἢ ἀναγκαστῶς προσεδέχετο, κἂν φυσικῶς αὐτὰ καὶ ἀνϑρωπίνως προσίετο καὶ ἀνϑρωπίνοις κινήσεσιν ἐποίει καὶ ἔπραττεν· Ἦν ὑπὲρ ἄνϑρωπον αὐτοῦ τὰ ἀνϑρώπινα· οὐκ ἐπειδήπερ φύσις ἦν οὐκ ἀνϑρώπειος, ἀλλ' ἐπειδήπερ ἑκουσίως γέγονεν ἄνϑρωπος καὶ ἄνϑρωπος γεγονὼς ἑκουσίως αὐτὰ προσεδέχετο· καὶ οὐ τυραννικῶς ἢ ἀναγκαστῶς ἐστιν ὅτε καϑ' ἡμᾶς καὶ ἀβουλήτως, ἀλλ' ἡνίκα καὶ ὅσον ἐβούλετο καὶ συγχωρεῖν αὐτὸς τοῖς τὰ πάϑη προσφέρουσι τοῖς τε παϑήμασιν αὐτοῖς ἐνεργουμένοις κατὰ φύσιν ἐπένευσεν.

[2]) l. c. p. 3177.

Maximus lehrt in seinem Dialoge mit Pyrrhus also: „Wie die mit der Natur gegebene Furcht, so hatte der Herr alles Natürliche. Allein es kommen in ihm nicht wie in uns die natürlichen Triebe dem Willen zuvor, sondern wie er hungerte und dürstete in Wahrheit, aber nicht wie wir, sondern über uns, ebenso fürchtete er sich in Wahrheit, aber nicht wie wir, sondern über uns. Alles, was zur Natur gehört, hatte er auf eine ideale und übernatürliche Weise.“ [1])

Der Damascener endlich faßt die ganze Entwicklung in folgenden Worten zusammen: „Alle unsere natürlichen *πάθη* waren in Christo gemäß der Natur und über der Natur. Gemäß der Natur nämlich regten sie sich in ihm, wenn er dem Fleische einräumte, das ihm eigene zu erleiden. Ueber der Natur waren sie in ihm insoferne, als das Natürliche nicht dem Willen zuvorkam. Denn nichts Erzwungenes findet sich im Herrn, sondern lauter Freiwilliges. Freiwillig nämlich hungerte, dürstete, zagte und starb er. [2]) Sein Leib wirkte nach dem Willen des mit ihm geeinten Logos, dem er angehört. Denn nicht aus sich erregte er den Antrieb zu den natürlichen *πάθη*, sondern er ward bewegt gemäß der Ordnung der Natur, wenn der Logos es wollte und zuließ, daß er zum Zwecke der Erlösung das ihm Eigene erleide und thue.“ [3])

4. Fassen wir jetzt die ganze Lehre der Väter zusammen über das Verhältniß der Unsündlichkeit Christi zu seinem Erniedrigungsstande, so hatte nach ihnen Christus trotz seiner absoluten Vollendung in geistig-ethischer Beziehung dennoch unsere körperlichen und seelischen Passionen und Affecte und war mithin in dieser Hinsicht noch nicht vollendet. Er konnte diese Passionen haben,

---

[1]) p. 166: Οὐ προηγεῖται ἐν τῷ κυρίῳ καθάπερ ἐν ἡμῖν τῆς θελήσεως τὰ φυσικά ... πᾶν φυσικὸν ἐπὶ Χριστοῦ συνημμένον ἔχει τῷ κατ' αὐτὸ λόγῳ καὶ τὸν ὑπὲρ φύσιν τρόπον.

[2]) De fid. orth. l. III. c. 20 p. 245: Τὰ φυσικὰ ἡμῶν πάθη κατὰ φύσιν καὶ ὑπὲρ φύσιν ἦσαν ἐν τῷ Χριστῷ· κατὰ φύσιν μὲν γὰρ ἐκινεῖτο ἐν αὐτῷ, ὅτε παρεχώρει τῇ σαρκὶ παθεῖν τα ἴδια· ὑπὲρ φύσιν δὲ ὅτι οὐ προηγεῖτο ἐν τῷ κυρίῳ τῆς θελήσεως τὰ φυσικά· οὐδὲν γὰρ ἠναγκασμένον ἐπ' αὐτοῦ θεωρεῖται, ἀλλὰ πάντα ἑκούσια· θέλων γὰρ ἐπείνησε, θέλων ἐδίψησε, θέλων ἐδειλίασε, θέλων ἀπέθανεν.

[3]) l. c. c. 15. p. 235: Οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ πρὸς τὰ φυσικὰ πάθη τὴν ὁρμὴν ἐποιεῖτο ... ἀλλ' ἐκινεῖτο κατὰ τὴν ἀκολουθίαν τῆς φύσεως τοῦ Λόγου θέλοντος καὶ παραχωροῦντος οἰκονομικῶς πάσχειν αὐτὸ καὶ πράττειν τὰ ἴδια.

weil sie an sich ethisch indifferent sind, ebenso wie die menschliche Natur überhaupt und das geistige Willensvermögen insbesondere; er mußte sie beziehungsweise haben zum Zwecke unserer Erlösung, speziell um die Wahrheit seiner menschlichen Natur zu zeigen, um die Passionen selbst zu heilen, um uns ein Beispiel in ihrer Beherrschung zu geben. Allein sie waren in ihm anders als in uns, nämlich nur, insoweit sie bedingt waren durch den Zweck der Erlösung, insoweit sie frei sind von aller Sündhaftigkeit und keine Versuchung zur Sünde bilden. Sie standen vollständig unter der Herrschaft seines Willens und konnten nur hervortreten, wenn sein Wille ihnen die Möglichkeit und die Gelegenheit hiezu einräumte. Daraus folgt, daß ihr Vorhandensein mit der absoluten Unsündlichkeit Christi keinerlei Widerspruch bildet.

Durch die Lehre der Väter ist aber noch nicht klar bestimmt, ob die göttliche Person Christi zu jeder einzelnen Bethätigung seines menschlichen Strebevermögens einen speziellen effectiven Einfluß ausübt, ferner wie sich die Passionen verhalten zu seinem menschlichen Willen (denn die Väter reden unbestimmt nur überhaupt vom Willen Christi), ob sie auch seiner Herrschaft unterstehen und ihm vollständig frei sind. Im Zusammenhange damit ist bei den Vätern nicht klar unterschieden zwischen den rein körperlichen und den seelischen Passionen und den geistigen Affekten und wiederum nicht, inwieferne sämmtliche formell aus der Erbsünde stammen oder auch im Stande der reinen Natur gegeben sein könnten. Die nähere Bestimmung dieser fast ausschließlich speculativen Fragen blieb den späteren Theologen aufbehalten.[1])

---

[1]) Wie sich das kenotische Erkennen Christi nach den Vätern vereinbaren lasse mit seiner Unsündlichkeit, scheint uns einer näheren Untersuchung nicht zu bedürfen. Die Väter behandeln diese Frage nicht ausführlicher, sie betonen hauptsächlich die Fülle seiner Weisheit und Erkenntniß, welche ihm die Unsündlichkeit möglich, ja nothwendig machte. Wenn auch einige für die Zeit seiner Erniedrigung ihm ein theilweises Nichtwissen beilegen, so ist er ihnen doch niemals einer praktischen Unwissenheit oder einem praktischen Irrthum verfallen, sondern sein Nichtwissen hat nur soteriologische Bedeutung. Damit ist jeder Widerspruch zwischen der Unsündlichkeit und der kenotischen Erkenntniß des concreten Christus ausgeschlossen und auf ein anderes abstractes Gebiet begeben sich die Väter nicht.

V. Die Lehren der Theologen in scholastischer und nachscholastischer Zeit.

1. Wenn wir die dogmatisch-speculative Entwicklung verfolgen, welche die Lehre der Schrift und der Väter über den Entäußerungsstand Christi im Verhältniß zu seiner absoluten Unsündlichkeit innerhalb der scholastischen und nachscholastischen Theologie erfahren hat, so finden wir darin vor Allem die Anwendung der Anthropologie des hl. Augustinus und, besonders seit Thomas von Aquin, auch der Ethik des Aristoteles auf die menschliche Natur Christi. Man untersuchte, inwieweit die für die Menschheit überhaupt geltenden anthropologischen Sätze auch Anwendung finden auf die menschliche Natur Christi im Stande ihrer Erniedrigung, worin er mithin uns gleichkommt, man stellte aber auch den Unterschied heraus, der zwischen Christus und uns besteht und bestehen muß, und schloß von ihm Alles aus, was irgendwie seiner göttlichen Person unwürdig und mit dem Zwecke der Erlösung unvereinbar sein könnte. /

2. Da wir schon oben (sub n. I.) die nothwendigsten Sätze aus der scholastischen Anthropologie angegeben haben, soweit sie für unsern Zweck von Belang sind, so wollen wir alsogleich auf die Anwendung übergehen, welche diese Sätze in Bezug auf Christus erfahren haben. Hier lehren die Scholastiker und mit ihnen die späteren Theologen, daß Christus zum Zwecke der Erlösung freiwillig im Stande der Erniedrigung erschienen ist, trotzdem er von Anfang an absolut unsündlich war. Vom Erniedrigungsstande Christi ist aber ausgeschlossen der fomes peccati in actu primo et secundo, und zwar de lege ordinaria nach allen (Durand ausgenommen), de lege absoluta nach den meisten Theologen. Es ist ausgeschlossen das sinnliche Begehren, insoferne es wie in uns in actu secundo auftritt mit irgend welchen ethischen Unvollkommenheiten oder insoferne es eine Neigung zur Sünde involvirt. Es sind ausgeschlossen die körperlichen Leiden, insoferne sie erscheinen (in actu primo et secundo) als Strafe der Sünde oder (in actu secundo) irgend eine Indecenz oder Veranlassung zur Sünde involviren. Und wenn auch die körperlichen und animalen Passionen Christi ein Leiden seiner Seele im weiteren Sinne mit sich bringen, so doch keinerlei ethische

Unvollkommenheit für ihn. Endlich bleibt vom Erniedrigungsstande Christi ausgeschlossen jede Erkenntniß, welche Irrthum und Unwissenheit in Bezug auf das praktische Handeln mit sich bringen könnte.

3. Was die Freiheit Christi vom fomes peccati betrifft, so ist es gemeinsame Lehre der Theologen, daß Christus in Wirklichkeit frei war von ihm sowohl in actu secundo, als auch in actu primo. Der einzige Durandus scheint auch hier eine Ausnahme zu machen. Er verwechselt nämlich den fomes peccati mit dem sinnlichen Begehren als solchen, das mit jeder sinnlich-leiblichen Natur nothwendig gegeben ist, und meint in Folge dessen, der fomes peccati könne wohl gebunden werden durch einen entgegengesetzten Tugendhabitus oder durch einen göttlichen Gnadenbeistand, er könne aber nicht gänzlich aus einer menschlichen Natur entfernt werden, weil er eben zur Natur als solcher gehört. Nicht in dem sinnlichen Begehrungsvermögen als solchen liege der Unterschied zwischen dem fomes und dem bloßen Begehrungsvermögen, sondern nur in den Akten desselben.[1]) Bei dieser Anschauung ist es ganz consequent, wenn Durandus Christo den fomes peccati in actu primo zuschreibt, weil er ihm eben zusammenfällt mit dem sinnlichen Begehrungsvermögen als solchen.

Sehen wir ab von dieser Auffassung des Durandus, so lehren sämmtliche Scholastiker[2]) die vollkommene Freiheit Christi von dem fomes peccati. So der hl. Bernhard,[3]) Petrus Lombardus,[4]) Alexander von Hales,[5]) Albertus Magnus,[6]) Tho-

---

[1]) In III. sent. dist. 3. qu. 3. n. 6: Fomes nihil aliud est, quam inclinatio habitualis appetitus sensitivi in aliquod delectabile secundum sensum praeter imperium rationis, quae quidem inclinatio esset in homine in puris naturalibus constituto . . . Talis inclinatio potest ligari . . . qualiter autem fomes possit totaliter auferri non video, quia naturalis inclinatio rei accepta secundum potentiam vel aptitudinem non potest auferri re manente . . . Una et eadem habitualis inclinatio appetitus sensitivi est, quae nata est fieri in objectum sive secundum imperium rationis sive contra sive praeter. Tota enim illa differentia est in actibus vel in modo actuum.

[2]) Cf. Salmant. de incarn. disp. 25. dub. IV. Godoy de incarn. disp. 42.

[3]) Serm. fer. IV. hebdom. sanct. n. 13.

[4]) L. III. sent. dist. 15.

[5]) Summa III. qu. 5. membr. 2. a. 2.

[6]) In III. sent. dist. 15. a. 5.

mas von Aquin,[1]) und die sämmtlichen Erklärer des Lombarden und Aquinaten, so daß es nicht nothwendig erscheint, einzelne Namen noch anzuführen.[2])

Die Hauptgründe, welche die Theologen für ihre Ansicht vorbringen, sind kurz folgende: a) Sie berufen sich auf die Aussprüche der Väter, besonders auf den zwölften Canon des fünften allgemeinen Concils gegen Theodor von Mopsueste. b) De facto hatte Christus keine geringere habituelle Gnade und keine geringeren moralischen Tugenden als Adam vor der Sünde und die Seligen im Himmel. Diese haben den fomes nicht, also auch nicht Christus. c) Die Annahme einer menschlichen Natur im Stande der Erniedrigung ist bedingt durch den Zweck der Erlösung. Was mit diesem Zwecke nicht vereinbar ist und ihn nicht fördern kann, muß von Christus ausgeschlossen werden, also wie jede Sünde, so auch jede Regung des fomes peccati. d) Wären in Christo derartige actuelle Regungen gewesen, so wären sie ihm nothwendig sündhaft gewesen, denn er besaß die nöthige Erkenntniß und die nöthige Gnade, sie zu hindern. e) Allerdings beweisen diese Gründe zunächst nur, daß in Christo der fomes peccati in actu secundo nicht vorhanden war und nicht vorhanden sein konnte. Allein auch in actu primo konnte er in ihm nicht sein. Denn wie es sich nicht geziemt, daß actuelle ungeordnete Regungen des fomes in Christo waren, ebensowenig geziemte es sich, daß das principium proxime expeditum zu derartigen Regungen in ihm sich fand. Dazu kommt noch der vorzüglichste Grund, nämlich f) gleichwie Adam vor der Sünde keinerlei fomes hatte, weder in actu secundo noch in actu primo, so auch nicht Christus,

---

[1]) Sum. theolog. III. qu. 15. a. 2.

[2]) Günther weicht auch hier von der gemeinsamen Lehre der Theologen ab, wenn er (Vorschule II. Bd. S. 313) schreibt: „Die Fleischesschwachheit (zwar als solche noch nicht Sünde, wohl aber Reiz zur Sünde — folglich passive Lust —) ging auf Christum über durch die Empfängniß im Schooße des Weibes, sowie durch wirkliche Zeugung auch die aktive Lust auf ihn übergegangen wäre.“ Dagegen war in die Schemata concil. Vatic. der Satz aufgenommen: Qui (Christus) neque passionibus animae aut carnis concupiscentiis molestatus a malis paulatim sese separavit (Wiederholung des Can. 12. des 5. Concils vgl. Denzinger n. 183), verum in purissimae Virginis utero de Spiritu sancto sanctus conceptus et natus est. (Martin, Concil. Vatic. docum. p. 25.)

der zweite Adam, einmal weil er wenigstens dieselben Gnaden und Tugenden hatte, wie der erste Adam, dann aber vor Allem, weil er nicht die Erbsünde und darum auch nicht die Folgen der Erbsünde an sich haben konnte.

Darum ist festzuhalten, daß der Zunder der Sünde in Christo nicht bloß gebunden, sondern geradezu ausgelöscht war, und zwar einmal durch die entgegengesetzten Tugendhabitus, dann aber auch durch einen actuellen Gnadenbeistand Gottes, wodurch die Seele immer disponirt wurde, allen actuellen Regungen der Sinnlichkeit zuvorzukommen.

4. Die späteren Theologen untersuchen auch noch die Frage, ob Christus de potentia absoluta den fomes peccati hätte an sich haben können. Die Scotisten,[1] ferner Vasquez,[2] Lugo,[3] Caspar Hurtado,[4] Beccanus,[5] Arriaga,[6] finden hierin keinen absoluten Widerspruch, Ragusa meint, wenigstens in actu primo, wenn auch nicht in actu secundo, hätte Christus den fomes annehmen können,[7] allein die Mehrzahl der Theologen, insbesondere die Dominikaner und überhaupt die strengeren Thomisten, halten dafür, der fomes peccati widerspreche Christo eben so absolut, wie das peccatum selbst.[8]

Die Vertheidiger der ersten Ansicht machen geltend, a) der fomes an sich sei noch keine Sünde, daher bestehe kein Widerspruch zwischen ihm und der Unionsgnade, b) Christus hätte eine Menschheit annehmen können in puris naturalibus, einer solchen wären Regungen des sinnlichen Begehrens, die dem Gebrauch der Vernunft zuvorkommen, natürlich gewesen, damit aber fallen (materiell genommen) die actus proprii des fomes zusammen, c) wenn auch das göttliche

---

[1]) Castillo disp. 18. qu. 4. n. 10. führt die Scotisten für seine bejahende Ansicht an.

[2]) Disp. 61. c. 8. n. 47.

[3]) Disp. 26. sect. 4. n. 52.

[4]) Disp. 10. difficult. 8.

[5]) Cap. 12. qu. 5.

[6]) Disp. 35. sect. 2. n. 19. sect. 4.

[7]) Disp. 115: Dico non repugnare deo assumere fomitem non extinctum sed ligatum.

[8]) Cf. Salmant. l. c. n. 61 sqq. Godoy l. c. n. 63 sqq. n. 160 sqq.

Suppositum in der menschlichen Natur keine formell schlechte Handlung setzen könnte, so würde daraus noch nicht folgen, daß es auch keine bloß materiell oder objectiv schlechte Handlung setzen könne. Darin liege nämlich ebensowenig ein Widerspruch wie in der Annahme, daß man mit einer zwar materiell, aber nicht formell schlechten Handlung verdienen könne./

Dagegen weisen die übrigen Theologen hin auf die moralische Indecenz, welche im fomes peccati immer liegt, sowie darauf, daß sich in der Idee des Erlösers durchaus kein Grund finden lasse, weshalb er den fomes hätte annehmen sollen. Der fomes sei allerdings noch keine (formelle) Sünde, aber nicht bloß eine formelle Sünde widerspreche der absolut heiligen göttlichen Person Christi, sondern auch jede materielle moralische Unordnung, z. B. der reatus poenae. Hätte Christus den fomes peccati gehabt, so hätte er auch die potentia peccandi proxima haben müssen, was nach dem oben Angegebenen nicht möglich ist. Besonders wird betont, daß auch in den Akten des fomes die göttliche Person als principium quod hätte effektiv wirken müssen, diese aber könne wie zu keiner formell, so auch zu keiner materiell schlechten Handlung effektiv mitwirken. Selbst wenn man zugebe, daß man durch eine materiell schlechte Handlung verdienen könne, so folge daraus noch keineswegs, daß die göttliche Person mitwirken könne zu einer materiell schlechten Thätigkeit des fomes. Denn es bestehe noch der große Unterschied, daß in Christo alle Thätigkeiten und alle Modi derselben zurückfallen auf die göttliche Person als ihr wirkendes principium quod, während zu einer materiell schlechten Handlung eines Geschöpfes, insoferne sie schlecht ist, Gott nur mitwirkt durch den allgemeinen Concursus, das Geschöpf allein aber das irrende, unwissende und fehlende Prinzip ist./

Wie leicht ersichtlich ist, schiebt sich dieser ganze Gegensatz der Theologen in der Lehre vom fomes peccati zurück auf alle jene Gedanken, die von den verschiedenen Richtungen ausgesprochen wurden in der Frage von der absoluten Unsündlichkeit Christi. Die verschiedenartige Auffassung der hypostatischen Union, namentlich die verschiedenartige Bestimmung des Verhältnisses der handelnden Natur zur Person, bringt auch eine verschiedene Beantwortung der Frage mit sich,

ob Christus de potentia absoluta den fomes peccati hätte annehmen können. Die Scotisten, manche Jesuiten u. A. sagen, die Person habe keinen effektiven Einfluß auf die Handlungen der Natur. Die strengeren Thomisten behaupten einen derartigen Einfluß, ersteren ist darum absolut genommen das Vorhandensein und eine Regung des fomes in Christo möglich, letzteren nicht, weil sonst die göttliche Hypostase direkt und in sich selbst die wenigstens materielle sittliche Unordnung wollen müßte, aber um ihrer absoluten Heiligkeit willen nicht wollen kann.

5. Darin, daß Christus absolut frei war vom fomes peccati, liegt faktisch auch eingeschlossen, daß überhaupt jede ungeordnete Regung des sinnlichen Begehrens ihm ferne sein mußte, denn in Wirklichkeit fällt jede derartige Regung zusammen mit dem fomes peccati in actu secundo. Da aber dennoch ein Unterschied gemacht werden muß zwischen den ungeordneten Regungen, insoferne sie Aeußerungen des fomes peccati sind, und insoferne sie auch im Stande der reinen Natur hätten vorhanden sein können, weil gegeben mit der Constitution der menschlichen Natur als solcher, so haben die Theologen weiter die Frage gestellt, auf welche Weise denn in Christo die Regungen des sinnlichen Begehrens vorhanden waren.

Zum Zwecke der Erlösung war in Christo das sinnliche Begehren in actu primo et secundo vorhanden. Allein wie dieses sinnliche Begehren nicht in ihm vorhanden sein konnte als fomes peccati, so konnten auch die Regungen desselben in ihm nicht vorhanden sein, insoferne sie dem Urtheile der Vernunft zuvorkommen, insoferne sie auf Unerlaubtes gehen und insoferne sie die Vernunft beeinträchtigen und den Willen nach sich ziehen. So lehren nach dem Vorgange des heil. Thomas die Theologen, soweit sie diese Frage ausdrücklich besprechen.[1])

[1]) S. Thom. Summa theol. III. qu. 15. a. 4: Passiones animae aliter fuerunt in Christo quam in nobis quantum ad tria: primo quidem, quantum ad objectum, quia in nobis plerumque hujusmodi passiones feruntur ad illicita, quod in Christo non fuit, secundo, quantum ad principium, quod hujusmodi passiones frequenter in nobis praeveniunt judicium rationis, sed in Christo omnes motus sensitivi appetitus oriebantur secundum dispositionem rationis ... tertio quantum ad effectum, quia in nobis quandoque hujusmodi motus non sistunt iu appetitu sensitivo, sed trahunt rationem, quod in Christo non fuit. Von den Erklärern des heil. Thomas vgl. bes. die Salmant. disp. 25. dub. VIII.

6. Was ferner die rein körperlichen Passionen betrifft, so lehren die Theologen vor Allem mit Augustinus,[1] Johannes Damascenus,[2] Anselm,[3] Petrus Lombardus[4]) und Thomas von Aquin,[5] daß Christus sie nicht gleich uns irgendwie durch eine Sünde contrahirt, sondern freiwillig übernommen habe.

Weil aber auch die rein körperlichen Passionen überhaupt eine gewisse Mangelhaftigkeit in sich schließen, insoferne sie den höheren Willen beeinträchtigen können und der Wille selbst sich ihnen gegenüber abweisend verhalten kann, trotzdem sie ethisch geboten sind, so ergibt sich die weitere Frage, in welchem Verhältnisse diese Leiden standen zum menschlichen Willen Christi, inwieferne sie diesem nothwendig waren oder nicht. Hierüber lehren die Theologen mit dem hl. Thomas ungefähr folgende Sätze: a) Alle Leiden waren Christo schlechthin frei bezüglich seines göttlichen Willens. b) Sie waren ihm frei bezüglich seines menschlichen Willens, insoferne dieser das Instrument des Logos ist, denn als solches hätte auch der menschliche Wille Christi mit seiner Macht alle ferne halten können. c) Sie waren ihm frei bezüglich seines menschlichen Willens, insoferne dieser dem Urtheile der Vernunft folgt, denn insoferne nahm sein menschlicher Wille sie alle freiwillig auf sich, d) beziehungsweise aber waren diese Leiden theils von innen her nothwendig, theils von außen her erzwungen und gewaltsam, insoferne man den menschlichen Willen Christi bloß betrachtet nach der ihm eigenen Kraft und seiner rein natürlichen Neigung zu dem für den Leib Guten und Passenden. Denn insoferne konnte der menschliche Wille Christi weder die von innen kommenden Leiden, wie Hunger, Durst, Ermüdung u. s. w., noch die von außen kommenden, Gefangennahme, Geißlung, Kreuzigung u. s. w. überwinden, und gemäß seiner rein natürlichen Neigung wollte er sie auch nicht überwinden oder auf sich nehmen. Weil er aber alle diese Leiden, besonders die von außen kommenden, mit freiem

[1]) c. Julian. l. III. c. 9.

[2]) De fide orthod. l. III. c. 20.

[3]) Cur deus homo l. I. n. 10; l. II. n. 10.

[4]) l. III. sent. dist. 15.

[5]) S. th. III. qu. 14. a. 3: Christus non contraxit hos (sc. corporales) defectus quasi ex debito peccati eos suscipiens, sed ex propria voluntate. Cf. Salmant. disp. 24. dub. II. n. 21.

Willensentschlusse auf sich nahm trotz des Widerstrebens seiner Natur (der sinnlichen wie der geistigen), so kann von einer sittlichen Unvollkommenheit auch hier nicht die Rede sein. Denn das Widerstreben der Natur gegen das ihr Schädliche ist an sich keine ethische Unvollkommenheit, sondern bloß naturgemäß, ebenso wie der Umstand, daß die menschliche Natur überhaupt den physischen Gesetzen unterworfen ist. Insoweit aber diese Leiden Christo aus ethischen Gründen nothwendig waren, hat er mit vollkommen freiem Willensentschlusse ohne irgend ein Widerstreben sie alle auf sich genommen.[1])/

7. Die Theologen vergessen nicht darauf hinzuweisen, daß die körperlichen Leiden in Christo beziehungsweise auch Leiden seiner Seele waren,[2]) sowie daß seinen animalen Passionen auch die analogen geistigen Affekte entsprachen.[3]) Daß durch den genannten Umstand aber keinerlei ethische Unvollkommenheit auf seine geistige Seele überging, dieß untersuchen die Theologen nicht ausdrücklich, es ergiebt sich aber aus dem Zusammenhang ihrer Lehre. Wenn Christus die körperlichen Leiden mit vollkommen freiem Willensentschlusse willig auf sich nahm, insoweit sie ethisch geboten waren, so hat nicht nur das körperliche Leiden als solches keinerlei ethische Indecenz für ihn, sondern es ist auch der entsprechende geistige Akt vollkommen in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Gebote. Wenn die Regungen seines sinnlichen Begehrungsvermögens sich stets richteten nach dem Gesetze der Vernunft, so entsprachen auch die analogen Regungen seines geistigen Begehrungsvermögens diesem Gesetze, wie immer man sich das dynamische Verhältniß beider vorstellen möge. Für sich absolut unsündlich blieb das geistige Strebevermögen Christi auch unsündlich, wenn es sein sinnliches Strebevermögen begleitete./

Des Weiteren ist noch zu bemerken, daß nach der Lehre der Mehrzahl der Theologen die animalen Passionen in Christo nicht bloß thatsächlich frei waren von jeder ethischen Unvollkommenheit, sondern daß sie davon frei sein mußten. Wenn sie nemlich lehren, daß Christus

[1]) S. Thom. III. qu. 14. a. 2. Unter den Erklärern besonders Salmant. disp. 24. dub. II.

[2]) S. Thom. III. qu. 46. a. 7.

[3]) Es ist dieß nur von wenigen Theologen geleugnet worden. Die sententia communis, die allein haltbar ist, bejaht es entschieden. Cf. Salmant. disp. 17. dub. IV. n. 45.

auch de potentia absoluta den fomes peccati nicht habe annehmen können, sondern daß er durch die entgegenstehenden Tugendhabitus, sowie durch aktuelle Gnaden Gottes davon frei gehalten werden mußte, so liegt darin thatsächlich, wenn auch nicht formell eingeschlossen, daß jede ungeordnete Regung seiner Sinnlichkeit de lege absoluta von ihm ausgeschlossen ist, d. h. daß sie auch von ihm ausgeschlossen wäre, wenn Christus bloß eine auf ein natürliches Ziel hingeordnete Menschheit angenommen hätte.

8. In dem Bisherigen liegt schon indirekt eingeschlossen, daß Christus keinem praktischen Irrthum und keiner praktischen Unwissenheit (ignorantia pravae dispositionis) unterworfen sein konnte. Ausdrücklich aber lehren die Theologen hierüber im Allgemeinen Folgendes: Thatsächlich schaute Christus vermöge der scientia beata das unendliche Gut, und wenn er dadurch auch nicht allwissend wurde, so konnte er dennoch vermöge jener scientia bezüglich eines endlichen Gutes oder Uebels nicht mehr in praktischer Unwissenheit oder in Irrthum sich befinden. Allein wenn Christus auch die scientia beata nicht gehabt oder überhaupt nur eine auf ein natürliches Ziel hingeordnete Menschheit angenommen hätte, so hätte er dennoch (wenigstens nach der gemeinsamen Lehre der Antiscotisten) keinem praktischen oder schuldbaren Irrthum und keiner praktischen Unwissenheit unterworfen sein können, und zwar deßhalb nicht, weil ein solcher Irrthum schon eine wirkliche Sünde, oder wenigstens eine Disposition und Ursache einer Sünde in sich schließt, weil überdieß (nach der Mehrzahl der Theologen) die göttliche Hypostase als wirkendes principium quod irrend oder unwissend gedacht werden müßte, was mit ihr als der absoluten Wahrheit einen formellen Widerspruch bildet. Nur darüber gehen die Theologen auseinander, ob Christus einem speculativen, unbesiegbaren und unschuldbaren Irrthum hätte unterworfen sein können, eine Frage, die uns aber hier nicht mehr berührt.[1])

VI. Kritischer Rückblick.

1. Was wir oben auf rein dialektische Weise gewonnen haben, dafür ist jetzt der historisch-dogmatische Beweis erbracht, nemlich

[1]) Cf. S. Thom. III. qu. 15. a. 3. Salmant. disp. 25. dub. VI.

ob und inwieferne der Erniedrigungsstand Christi vereinbar ist mit seiner absoluten Unsündlichkeit. Damit ist die erste der oben angedeuteten Schwierigkeiten gelöst. Durch die absolute Unsündlichkeit und geistig-ethische Vollendung Christi ist, abgesehen von seiner Gnadenfülle und Glorie, die Schranke bestimmt, bis zu welcher die menschliche Natur auf übernatürliche Weise in statu viatoris in ihm vorhanden sein konnte, beziehungsweise vorhanden sein mußte. Wenn aber die menschliche Natur Christi nur auf diese Weise in statu viatoris sich befinden konnte, wie aus der Lehre der Kirche, der Väter und Theologen hervorgeht, so war Christus absolut frei wie von jeder Sünde, so auch von jedem Reiz, jeder Concupiscenz und jeder Disposition zur Sünde, wie sie in uns bestehen als Strafe der Sünde und in jedem mit einem sinnlichen Leibe versehenen, beziehungsweise in jedem freien noch im Stande der Wanderschaft sich befindenden Geschöpfe bestehen könnten als nothwendige Folge seiner natürlichen Constitution./

2. Zum Behufe einer näheren Beurtheilung der Lehren der Theologen unterscheiden wir auch hier wie oben (S. 209) die Frage nach der Thatsache von der Frage nach dem Grunde. In ersterer Beziehung muß es als Dogma gelten, daß die Unsündlichkeit Christi nur in der genannten Weise mit seinem Erniedrigungsstande vereinbar sei, daß mithin Christus nothwendig frei war von jeder Concupiscenz und Disposition zur Sünde. In letzterer Beziehung muß es als gemeinsame Lehre der Väter gelten, der wir mit der weitaus größeren Mehrzahl der Theologen unbedingt beizustimmen haben, daß der letzte Grund jener Freiheit in der hypostatischen Union als solcher liegt, und zwar (wie oben dargestellt) deßhalb, weil die Logosperson wirkendes principium quod aller menschlichen Thätigkeiten Christi war. Aus diesem Grunde stimmen wir auch der Anschauung jener bei, nach welchen Christus vom fomes peccati u. s. w. auch hätte frei sein müssen, wenn er eine für ein natürliches Ziel bestimmte Menschheit angenommen hätte. Wenn nun eine geschaffene Creatur zur vollkommenen Erreichung auch eines bloß natürlichen Zieles irgend welcher geschaffener Gnaden bedarf, wenn eine menschliche Natur insbesondere geschaffene Integritätsgnaden bedarf, falls sie frei von aller Concupiscenz und (prak-

tischen) Ignoranz ein natürliches Ziel sicher, leicht und vollkommen erreichen soll, so waren derartige geschaffene Integritätsgnaden Christo absolut nothwendig und wären dieß auch gewesen, wenn seine Menschheit bloß ein natürliches Ziel hätte erreichen sollen. Das ist die nothwendige Erhöhung, welche einer menschlichen Natur in Folge hypostatischer Vereinigung mit Gott zu Theil wird, daß sie aller ethischen Wandelbarkeit und Mangelhaftigkeit absolut entrückt wird.[1])

3. Wenn somit Christus absolut frei erscheint von jeder Sünde und jeder Begierlichkeit und Disposition zur Sünde, so erscheint in ihm die menschliche Natur in ihrer idealen Vollkommenheit, wie sie in dem ewigen Gedanken Gottes gelegen ist, wie sie auch anfangs von Gott war geschaffen worden. Zwar besteht hier der Unterschied, daß der erste Adam erst durch eine Gehorsamsprobe seinen Zustand zu einem dauernden und bleibenden bilden sollte, der zweite Adam aber von Anfang an fest und unwandelbar die göttliche Idee in sich zur realen Darstellung brachte. Darum ist Christus nothwendig auch (als Mensch) erhaben über den ersten Adam, denn die Harmonie zwischen der materiellen und geistigen Natur oder zwischen Leib und Seele einerseits, und zwischen dem Geschöpf und Gott andererseits, die in der ewigen Idee Gottes gelegen war, die aber durch Adams Sünde gestört werden konnte und gestört worden

---

[1]) Wie der Erniedrigungsstand Christi, so müssen auch alle Thatsachen und Begebenheiten im irdischen Leben Jesu, angefangen von seiner menschlichen Empfängniß bis zu seinem Tode am Kreuze, ja bis zu seiner Auferstehung und Himmelfahrt, in ihrem Verhältniß zur absoluten Unsündlichkeit Christi beurtheilt werden. Es kann nicht in unserer Aufgabe sein, diese Thatsachen noch im Einzelnen zu besprechen, die leitenden Principien hiefür liegen in der Ausführung unseres ganzen vorausgeschickten Abschnittes. Wir bemerken nur kurz, daß alle genannten Begebenheiten bedingt waren durch den Zweck der Erlösung, auch diejenigen, welche am ehesten eine Schwierigkeit bieten könnten in Betreff seiner absoluten Unsündlichkeit, wie die Beschneidung, die Taufe, die Versuchung u. s. w. Christus wollte eben für uns leiden, die Strafe unserer Sünden auf sich nehmen, und den Gesetzen und Geboten der sündigen Menschheit freiwillig sich unterwerfen, um uns von der Sünde und dem Joche des alten Gesetzes zu befreien. Vgl. die tief dogmatischen Erörterungen in Jos. Grimms Leben Jesu, über die Beschneidung I. Bd. S. 296 ff., über die Taufe II. Bd. S. 118 ff., über die Versuchung II. Bd. S. 174 ff.

ist, diese Harmonie wird in Christo hergestellt auf unveränderliche und ewig dauernde Weise, die jedem Wandel entrückt, jeder Störung enthoben ist. So hat Christus einerseits das Alte erneuert, andererseits das Neue im Stande höchster Vollkommenheit dargestellt.

Das ist die große und erhabene Idee, welche in dem Gedanken der absoluten Unsündlichkeit liegt, welche von den Vätern, namentlich den Alexandrinern, darin gefunden wurde, eine Idee, die so zu sagen Himmel und Erde umfaßt und die harmonische Einheit von Materie und Geist, von Geschöpf und Gott in realer, plastischer Weise zur Darstellung bringt.

4. Die Väter fügen aber daran noch einen Gedanken, der die Idee der Erlösung und unsere eigene Würde und Bestimmung uns überwältigend vor Augen stellt. Sie nennen Christum das Haupt, den Anfang und die Wurzel eines neuen Zustandes der Dinge. Was in ihm von Anfang an wirklich war, das ist nemlich durch ihn auch uns wieder möglich gemacht. Wie er die Idee Gottes vom Menschen zum realen Ausdrucke brachte, so können auch wir diese Idee in uns wieder mit voller Klarheit darstellen, wenn wir als Glieder uns ihm dem Haupte unterordnen, wenn wir sein Vorbild in uns zur Darstellung bringen. In dieser Weise soll das in Folge der Sünde befleckte Bild Gottes in allen Menschen wieder gereinigt, die gestörte Harmonie zwischen Materie und Geist, zwischen Geschöpf und Gott auch in uns wieder hergestellt werden, und in ewiger Vereinigung mit Christo, dem Anfang der Erlösung, sollen alle Menschen leuchten und glänzen als ein großes Bild der unendlichen Schönheit Gottes, sollen zusammenklingen zu einer wunderbaren, ewigen, unstörbaren Harmonie.

II. Abschnitt.

Die Unsündlichkeit Christi im Verhältniß zur Freiheit und Verdienstlichkeit seiner Erlösungsakte.

I. Verschiedene Lösungsversuche.

1. Wenn nach dem Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchung Christus ohngeachtet seiner Unsündlichkeit zum Zwecke unserer Erlösung

an Leib und Seele leiden konnte, beziehungsweise leiden mußte, so frägt es sich weiter noch, ob er durch sein Leiden auch für sich wie für uns verdienen konnte.[1])

Die Verdienstlichkeit einer Handlung hat Freiwilligkeit und Wahlfreiheit zur Voraussetzung.[2]) Es frägt sich nun, ob und wie diese letzteren zusammenbestehen können mit der Unsündlichkeit.

An sich und innerlich besteht zwischen beiden keinerlei Gegensatz, weil zu einem Verdienste nicht Wahlfreiheit zwischen gut und böse, sondern nur überhaupt Wahlfreiheit gefordert wird. Demnach konnte Christus durch alle diejenigen Akte verdienen (für sich wie für uns), welche seiner Wahlfreiheit unterstanden, objectiverseits bezüglich der Substanz, wie subjectiverseits bezüglich des Motivs. Allein es scheint, daß nicht alle menschlichen Akte Christi, daß insbesondere nicht der Tod am Kreuze seiner Wahlfreiheit anheimgegeben waren. Denn Christus spricht selbst von einem Auftrage, einem Gebote, das er vom Vater empfangen habe, und meint damit vor Allem seinen Kreuzestod zur Erlösung der Welt.[3]) Ein gebotener Akt aber scheint in Christo nicht mehr frei und folglich nicht mehr verdienstlich sein zu können, weil seine Unsündlichkeit eine Unterlassung dieses Aktes, die ja einer Sünde gleichkäme, unmöglich und eben damit dessen Setzung nothwendig zu machen scheint. So entsteht die große und schwierige Frage (Lugo nennt sie unam ex gravissimis theologiae, de incarn. disp. 26. sect. 6), wie die Unsündlichkeit Christi vereinbart werden könne mit der Freiheit und Verdienstlichkeit seiner menschlichen Akte, vorab seines Kreuzestodes. Die Lösung dieser Schwierigkeit, welche zwar nicht in der Idee

---

[1]) Das Wort „Leiden“ kann hier in seiner weitesten Bedeutung genommen werden, gleich dem griechischen πάθος und der lateinischen passio. Es kann hienach beziehungsweise alle menschlichen Akte Christi bezeichnen, die er setzte, insoferne er in statu viae war. Der erste Abschnitt hat gezeigt, wie Christus trotz der Unsündlichkeit überhaupt im Stande der Erniedrigung sein konnte, jetzt ist zu zeigen, wie die aktuellen Bethätigungen des Erniedrigungsstandes Christi trotz seiner Unsündlichkeit verdienstlich sein können.

[2]) Dieß kann nach den Erklärungen der Kirche gegen die Reformatoren, gegen Bajus und Jansenius nicht mehr bezweifelt werden. Vgl. die 39. 41. 66. 67. der verworfenen Thesen des Bajus, die 3. des Jansenius.

[3]) Joh. 10, 18; 12, 49; 14, 31; 15, 10.

des Erlösers als solchen liegt, sondern erst entsteht durch die Thatsache, daß Christus von einem ihm ertheilten Auftrage und Gebote zu leiden und zu sterben spricht, ist von unendlicher Wichtigkeit. Denn dadurch erst, daß Christus nicht bloß überhaupt fähig war zu leiden, sondern zugleich durch sein Leiden uns die Gnade und das Heil wieder zu verdienen, und dieß trotz oder vielmehr gerade wegen seiner absoluten Unsündlichkeit, ist er der wirkliche Erlöser geworden.

2. Es haben indeß weniger die Väter und die mittelalterlichen Theologen sich an dieser Frage versucht, als vielmehr die Theologen der nachtridentinischen Zeit.

Hier finden wir eine Menge von Lösungsversuchen der verschiedensten Art, deren hauptsächlichste wir in kurzen Sätzen wiedergeben wollen.[1]) Ganz der Natur der Sache gemäß ging man unmittelbar bloß auseinander in der Erklärung des Auftrages (mandatum, ἐντολή), von dem Christus selbst spricht, indem die einen darunter ein striktes Gebot verstanden, andere aber diese ἐντολή in einem mehr oder minder weiteren Sinne auffaßten. Diese exegetische Differenz ward aber selbst wieder veranlaßt durch die verschiedenartige Auffassungsweise der hypostatischen Union, ja der gesammten Theologie, wie sich im Folgenden zeigen wird.

3. Eine Anschauung, welche unter den älteren Theologen wenig verbreitet ist, und erst im achtzehnten Jahrhunderte vorzüglich von den Jesuiten vertreten wurde, schwächt die Bedeutung der ἐντολή

---

[1]) Francisc. Amicus (de incarn. disp. 25. sect. 3) führt elf modi der Lösung auf, und im letzteren modus wieder sieben viae diversae. Zu vergl. ist auch Platelius de incarn. c. 6. n. 317 sqq. Die Theologen suchen meist nur die Freiheit und Verdienstlichkeit des Todes unseres Herrn mit seiner Unsündlichkeit zu vereinbaren, weil eben dieser die größte soteriologische Bedeutung hat. Allein man kann bezüglich aller menschlichen Handlungen Christi fragen, ob sie ihm geboten waren oder nicht, und im Bejahungsfalle, ob und wie sie dann ohngeachtet seiner Unsündlichkeit noch verdienstlich sein konnten. Wir können in dieser Hinsicht die Handlungen Christi im Einzelnen nicht untersuchen. Auch verschiedene andere hiemit in Beziehung stehende Fragen berühren uns hier nicht, z. B. wie die Freiheit und Verdienstlichkeit der Handlungen Christi zu vereinbaren sei mit seiner gloria und visio beatifica, durch welche Handlungen im Einzelnen er verdiente, ob und inwieweit er dem Naturgesetz und dem negativen Sittengesetz unterworfen war u. dgl.

am meisten ab und faßt sie nicht als ein striktes Gebot, sondern nur als einen dem menschlichen Willen Christi vorgelegten Rathschluß (beneplacitum, ευδοκία) des himmlischen Vaters.[1]) Man beruft sich für diese Auffassung auf die hl. Schrift, in welcher öfters mandatum in einem weiteren Sinne stehe.[2]) Man beruft sich ferner besonders auf die Väter, welche speziell die ἐντολή, von der Christus spricht, nicht als Gebot auffassen. So erkläre der hl. Basilius, das mandatum des Herrn bedeute keinerlei Zwang für ihn,[3]) der hl. Chrysostomus wiederhole es öfters, daß die ἐντολή nur das Wohlgefallen des Vaters bezeichne, daß Christus überhaupt gar keinem Gebot unterstehen könne,[4]) an ihn schließe sich Theophylact,[5]) besonders Cyrillus von Alexandrien lehre, daß Christo das Wohlgefallen des Vaters als Gebot ins Werk gesetzt habe.[6])

Unter den Lateinern erkläre der hl. Ambrosius, wie der Herr es in seiner Macht hatte und in seinem freien Willen, sein Leben hinzugeben, so drücke auch das nur die Einheit seines Willens mit dem des Vaters aus, wenn er sein Leben hingab nach dem mandatum des Vaters.[7]) Der hl. Augustinus lehre gleichfalls, daß die Person des Wortes nicht durch ein äußeres Wort einen Auftrag erhalten habe, sondern daß in dem eingeborenen Worte des Vaters jeg-

---

[1]) Die Vertreter dieser Ansicht, welche noch Lugo (de incarn. disp. 26. sect. 8) eine sententia singularis nennt, siehe bei Franzelin (de Verbo incarn. p. 450), der sich ihr ebenfalls anschließt.

[2]) II. Reg. 16, 10. 11; Ps. 67, 29; Marc. 7, 36; 10, 3. 5; Matth. 19, 7. 8.

[3]) De Spirit. s. c. 8. n. 20: Τὴν λεγομένην ἐντολὴν μὴ λόγον προσακτικὸν ἐκδεχόμεθα ... ἀλλὰ θεοπρεπῶς νοῶμεν θελήματος διάδοσιν οἷον τινὸς μορφῆς ἔμφασιν ἐν κατόπτρῳ ἐκ πατρὸς εἰς υἱὸν διικνούμενον.

[4]) In Joh. hom. 60. (al. 59.) n. 3: Οὐδὲν ἄλλο ἡ ἐντολὴ βούλεται ἀλλ' ἢ πρὸς τὸν πατέρα ὁμόνοιαν δεῖξαι. Cf. ibid. n. 2. hom. 76. (75.) n. 2: Οὐ ... ὁ νομοθέτης ὑπὸ ἐντολὰς ἔμελλε κείσεσθαι.

[5]) In Joan. 15, 10. p. 712.

[6]) In Joan. l. X. p. 882: Εἰς ἔργον ἄγει τὸ δόξαν εἰς τόπον τιθεὶς ἐντολῆς καὶ ὀνομάζων οὕτως ἀνθρωπίνως. Cf. ibid. l. XII. p. 1051. in Luc. 22, 47. p. 427. Von den Griechen sind noch zu vergleichen Didym. Alex. de trin. l. III. c. 21. Euthymius in Joh. 10, 18.

[7]) De fide ad Gratian. l. IV. c. 5: Sicut potestatis esse significat ponere animam et liberae voluntatis, ita etiam quod secundum mandatum deposuit patris, suae ac paternae voluntatis significat unitatem.

licher Auftrag (nach außen) geschehe.[1]) Unter den älteren Theologen lehre insbesondere der hl. Anselm, daß der Vater Christo den Tod nicht zwangsweise befohlen, sondern daß Christus freiwillig gethan, was er als wohlgefällig dem Vater und nützlich für die Menschen erkannte,[2]) Paludanus[3]) aber und ihm gleich Dionys der Cisterzienser erklären wie Chrysostomus, daß Christus eines Gebotes gar nicht fähig sei.[4])

Außer diesen positiven Gründen führen die Vertreter unserer Ansicht noch an, Christus sei eines Moralgesetzes im eigentlichen Sinne nicht fähig gewesen, weil es zum Wesen eines solchen Gesetzes gehört, daß es auch übertreten werden könne, sonst sei es eben kein Moralgesetz mehr, und halten endlich ihren Lösungsversuch für den einfachsten, weil alle übrigen die Freiheit und Verdienstlichkeit der menschlichen Erlösungsakte Christi mit seiner Unsündlichkeit nicht vereinbaren können./

4. Eine extrem entgegengesetzte Ansicht, vertreten von den strengeren Thomisten u. A.,[5]) hält daran fest, daß das mandatum des Herrn ein striktes Gebot nach allen Beziehungen hin gewesen sei. Die hl. Schrift müsse solange in ihrem buchstäblichen Sinne aufgefaßt werden, als kein Widersinn entstehe. Sie rede aber deutlich von einem Gebote und zwar nicht blos allgemein, sondern speziell rücksichtlich aller Umstände des Leidens und Todes Jesu Christi. Was die Zeugnisse der Väter betreffe, so schließen sie entweder nur äußern Zwang und absolute Nothwendigkeit von Christo aus oder sie beziehen sich auf den göttlichen, nicht auf den menschlichen Willen Christi. Wenn man bemerke, Christus sei eines positiven Gebotes nicht fähig gewesen, so sei zu erwiedern, daß er auf jeden Fall unter dem Naturgesetz gestanden

---

[1]) In Joh. tr. 47. n. 14: Verbum non a verbo accepit mandatum, sed in unigenito patris est omne mandatum. Cf. de Trin. l. IV. c. 13.

[2]) De medit. redempt. c. 4: Non illi homini Pater, ut moreretur cogendo praecepit; sed ille quod Patri placiturum et hominibus profuturum intellexit, hoc sponte fecit. Cf. Cur deus homo. l. I. c. 8. 9.

[3]) In III. dist. 12. qu. 2 a. 3: Princeps legibus solutus est.

[4]) In III. qu. 3. a. 2.

[5]) z. B. Medina, Alvarez, Bannez, Zumel, Joh. a St. Thoma, Philipp. a Ss. Trinit., Godoy, Gonet, Labat. (Cf. Salmant. disp. 27. dub. VI. n. 101 sqq).

sei. Gerade der Umstand, daß Christus den Tod aus Gehorsam auf sich nahm, mache es klar, daß der Tod durch das Gebot eines Höheren ihm aufgetragen gewesen, denn ohne Gebot gebe es keinen Gehorsam. Endlich treffe es keineswegs zu, daß der Tod Christi wegen seiner Unsündlichkeit nicht frei und verdienstlich sein könne, wenn er stricte geboten sei, denn gleichwie der Mensch, auch wenn er durch die gratia per se efficax zu einem guten Werke (in sensu composito) nothwendig bewegt wird, dennoch insoferne frei ist, als er in sensu diviso und an sich betrachtet, das betreffende Werk auch unterlassen könnte: in gleicher Weise ist auch Christus trotz seiner Unsündlichkeit in der Ausführung des Gebotes insoferne frei, als er in sensu diviso und an sich betrachtet, (falls er nemlich nicht unsündlich wäre) das Gebotene auch unterlassen könnte. Auf solche Weise werde die Freiheit (und Verdienstlichkeit) des Leidens Christi mit seiner absoluten Unsündlichkeit vereinbart, und auf der andern Seite auch der Sprachgebrauch der hl. Schrift aufrecht erhalten, daß das mandatum ein strictes Gebot sei.

5. Gleichwie die Thomisten die Principien ihrer Gnadenlehre auf das hier in Frage stehende Problem anwenden, ebenso wendet insbesondere Suarez[1]) u. A. die Principien des Congruismus auf unser Problem an. Festhaltend an der Anschauung, daß die ἐντολή ein strictes Gebot sei, lehrt er nun, vermöge der scientia media wisse Gott bestimmt voraus, was der menschliche Wille Christi unter allen möglichen Umständen thun würde, und könne ihm in Folge dessen stets jene Gnaden geben, mit welchen er eine bestimmte Handlung unfehlbar sicher und doch frei vollbringt. So könne einerseits die Freiheit Christi bestehen, weil auf seinen Willen Nichts in physischer Weise einwirkt, andrerseits seine Unsündlichkeit, insoferne Gott ihm jene Gnaden gibt, mit denen er unfehlbar sicher das ihm gestellte Gebot erfüllt.

6. Zwischen diesen in der Auslegung der ἐντολή einander extrem entgegengesetzten Richtungen liegt in der Mitte eine andere Richtung, nach welcher die ἐντολή Christi, speciell sein Tod am Kreuze, zwar ihrer Substanz nach ein eigentliches Gebot gewesen, aber nicht

[1]) De incarn. (in III. part. S. Thom.) disp. 37. sect. 3.

rücksichtlich der Umstände ihrer Ausführung [1]). Darin aber gehen die Vertreter dieser Richtung wieder auseinander, welche einzelnen Umstände Christo nicht geboten waren, indem die einen den Umstand der Zeit, andere den Umstand des Ortes, wieder andere den Umstand des Zweckes, des Modus, der größeren oder geringeren Intensität der äußeren oder inneren Handlungen des Herrn anführen. [2]) Insgemein aber berufen sie sich zunächst auf eine Stelle im hl. Thomas, wo er erklärt, der Wille Christi sei zwar zum Guten im Allgemeinen determinirt, aber nicht zu einem individuell bestimmten Guten. [3]) Ferner bemerken sie, gleichwie wir durch die affirmativen Gebote wohl zu bestimmten Handlungen verpflichtet werden, aber nicht zu allen einzelnen Umständen derselben, so auch Christus, weil er in Allem seinen Brüdern gleichkommen mußte. Der Hauptgrund ist aber auch für diese Theologen, daß außerdem nicht einzusehen sei, wie die Freiheit Christi mit seiner Unsündlichkeit zu vereinbaren sei. So aber werde die Freiheit Christi gerettet trotz seiner Unsündlichkeit. Indem aber einzelne Umstände des Todes ihm nicht geboten waren, erscheine der Tod auch seiner Substanz nach als frei, denn wenn die Umstände einer Handlung sich ändern, ändere sich die Handlung selbst substantiell.

7. Neben diesen Richtungen, welche sämmtlich die ἐντολή Christi erklären abgesehen von ihrer Beziehung zu seinem menschlichen Willen, nehmen andere Theologen Rücksicht auf jene Beziehung. Nach der Lehre des Vincentius und Cabrera trat das Gebot zu sterben für Christo erst ein, als er mit freiem Willen sich ein solches vom Vater erbeten hatte, so daß nur eine necessitas moriendi consequens libertatem, keine necessitas antecedens in ihm bestand. [4]) Dieser Gedanke ist noch fortentwickelt von Hurtado de Mendoza, Bonäspei, Lumbier, Bernal, [5]) insbesondere von Johannes de

---

[1]) Die genannte Richtung vertreten Fonseca, Mascarenas, Gregorius a Valentia, Vasquez, Granadus, Monceus, Arauxo, Ysambert, Kellisonus, Amicus. Letzterer nennt sie sententia communis theologorum (de incarn. disp. 25. sect. 3). Cf. Salmant. disp. 27. dub. IV. n. 86.

[2]) Franziskus Amicus führt l. c. sieben verschiedene Formulirungen an.

[3]) S. th. III. qu. 18. a 4. ad 3m: Voluntas Christi, licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel ad illud bonum.

[4]) Nach Godoy de incarn. disp. 49. §. VI. n. 122.

[5]) Nach Godoy l. c. n. 127. Salmant. disp. 27. dub. V. n. 94.

Lugo. Nach diesen waren Christo nicht alle Umstände seines Todes geboten, und es trat für ihn das Gebot zu sterben erst ein abhängig von seinem menschlichen Willen und dauerte auch fort abhängig von demselben, insoferne der Herr (nach Matth. 26, 53) eine Dispensation vom Gebote zu sterben unfehlbar sicher erlangt hätte, falls er darum zum Vater gefleht hätte.[1]) Auf solche Weise suchen die genannten Theologen einerseits dem Wortlaut der hl. Schrift getreu zu bleiben, andererseits aber doch auch die Freiheit des Erlösungstodes zu retten, indem die Pflicht zu sterben für Christo unwiderruflich erst eintrat, als er mit freiem Willen sich dafür entschieden (vgl. Joh. 10, 18; Is. 53, 7) und auf jede Dispensation von jener Pflicht verzichtet hatte.

II. Kritik dieser Lösungsversuche.

1. Es ist von Vorneherein klar, daß bei den so vielseitigen Abweichungen der Theologen unter sich sämmtliche Lösungsversuche unseres Problems von großen Schwierigkeiten begleitet sind. Diese Schwierigkeiten wurden auch gegenseitig einander vorgehalten und sie vor Allem sind es, welche immer wieder zur Entdeckung neuer Auswege veranlaßten und welche es ungemein schwer machen, sich einer bestimmten Ansicht anzuschließen.

2. Diejenige Ansicht, nach welcher die ἐντολή des Herrn kein Gebot im stricten Sinne ist, hat vor Allem eine große exegetische Schwierigkeit. Wir müssen nemlich die hl. Schrift solange buchstäblich und nach dem Wortlaut erklären, als keinerlei Widersinn daraus sich ergibt. Nun aber spricht Christus deutlich und wiederholt

---

[1]) Lugo, de incarn. disp. 26. sect. 8. n. 102: Christum D. etiam posito praecepto libere obediisse, quia praeceptum non obligabat ad acceptandam mortem in hoc instanti, quare in hoc instanti non habebat Chr. necessitatem aliquam physicam patiendi; non dico solum, non habuisse necessitatem patiendi tunc ... sed dico non habuisse necessitatem physicam patiendi tunc nec etiam postea, non quidem patiendi tunc, quia praeceptum non erat patiendi vel acceptandi tunc, sed nec habebat necessitatem physicam patiendi postea, quia licet jam esset positum praeceptum et in sensu composito praecepti non posset non pati, poterat tamen ipse Chr. postea tollere illum sensum compositum et impetrare a deo praecepti dispensationem secundum Matth. 26, 53 (coll. Joh. 10, 18; Is. 53, 7).

von einem Gebote, das er vom Vater erhalten habe, also sind wir gebunden, solange am Wortsinne seiner Reden (daß er nemlich wirklich ein Gebot erhalten) festzuhalten, als nicht absolut zwingende Gründe eine andere Auslegung nothwendig machen. Nur dann dürften wir die ἐντολή als Wohlgefallen Gottes erklären, wenn auf keine andere Weise mehr Freiheit und Verdienstlichkeit seines Leidens und Sterbens gerettet werden könnte.[1])

Wenn die Vertreter dieser Ansicht sich auf manche Väter berufen, so ist zu bemerken, daß sämmtliche (oben angeführte) Väterstellen zunächst gerichtet sind gegen die Leugner der Gottheit Christi, sowie gegen die Leugner der hypostatischen Union, daß sie folglich nicht den menschlichen Willen Christi, sondern die concrete Person des Gottmenschen im Auge haben, für welche es ebensowenig ein Gebot zu sterben gab, als es für sie nothwendig war, im Stande der Erniedrigung zu erscheinen. Gleichwie darum die Väter das πάθος des Herrn im weitesten Sinne als ein frei übernommenes erklären, so erklären sie von ihrem Standpunkte aus auch die ἐντολή als bloßes Wohlgefallen des Vaters, dem auf Seiten der concreten Person Christi keine pflichtgemäße Nothwendigkeit entsprach. Mehr scheint uns in den Aussprüchen der Väter nicht zu liegen.

3. Der Versuch der strengeren Thomisten scheint uns das gegenwärtige Problem keineswegs zu lösen. Ist nemlich in Christo die Logosperson effectives principium quod operandi, was gerade die Thomisten so sehr betonen, so hat die Unterscheidung eines sensus divisus und compositus bei Erfüllung des Gebotes auf ihn gar keine Anwendbarkeit mehr. Christus kann eben auf keine Weise mehr als der Unterlassung des Gebotes oder der Sünde fähig vorgestellt werden, solange man überhaupt noch seine menschliche Natur mit der göttlichen Person unirt denkt. Vermöge dieser Union als solcher ist bei ihm gleichsam der sensus compositus absolut gegeben, insoferne er nach

---

[1]) Ein Beispiel, daß man solange an dem Wortsinn der hl. Schrift festhalten muß, als kein Widersinn entsteht, bildet die katholische Erklärung der Einsetzungsworte der Eucharistie (Matth. 26, 26. 28 ꝛc.) gegenüber den verschiedenen protestantischen Auffassungen. Vgl. Wiseman, die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes J. Chr. im hl. Abendmahle, deutsch von M. Brühl, Regensburg 1844. S. 135 ff.

derselben nicht mehr an sich indifferent ist zur Erfüllung oder Nichterfüllung des Gebotes wie der Mensch vor der gratia efficax, sondern schon mit Nothwendigkeit zur Erfüllung prädeterminirt. Und wenn seine menschliche Natur als principium quo operandi auch geschaffene gratiae efficaces nothwendig hatte zur Erfüllung des Gebotes, so waren auch diese mit der Union als solcher schon gegeben, wobei es ganz gleichgiltig bleibt, ob sie physisch prädeterminirt sind oder nicht. Die Anwendung der Principien der Gnadenlehre auf das hier in Frage stehende Problem folgt durchaus nicht nothwendig aus dem thomistischen System, sie scheint uns das Problem auch nicht zu lösen und überdieß einen inneren Widerspruch zu involviren mit ihrer Auffassung der hypostatischen Union und ihrer Lehre von der absoluten Unsündlichkeit Christi.

4. Auch die Anwendung der Principien des Congruismus scheint uns das vorwürfige Problem nicht zu lösen. Ist nemlich die Logosperson principium quod operandi in Christo und er in Folge dessen absolut unsündlich, so konnten ihm die zur Erfüllung des Gebotes nothwendigen wirksamen Gnaden schon um deßwillen allein nicht fehlen, sie konnten ihm selbst in dem Falle nicht fehlen, wenn per scientiam mediam eine bedingte Zustimmung gar nicht als erfolgend vorausgesehen werden könnte. Christus ist darum schon in Folge der Union physisch bestimmt zur Erfüllung des Gebotes und wird es nicht erst moralisch durch die nachfolgenden wirksamen Gnaden.

5. Die Ansicht derjenigen, nach welchen Christo nur der Substanz, nicht den einzelnen Umständen nach der Tod am Kreuze geboten war, hat exegetische Schwierigkeiten, wenngleich in minderem Grade als die erstvorgetragene, weil Christus ganz allgemein von einer ἐντολή spricht, ohne seine Worte irgendwie einzuschränken. Vorzüglich aber befriediget sie uns deßhalb nicht, weil nach unserem Dafürhalten die Freiheit und Verdienstlichkeit einer Handlung allen Werth verloren haben, wenn sie sich nur beziehen auf Nebenumstände, nicht auf die Substanz der Handlung.

6. Der Lösungsversuch derjenigen endlich, nach welchen die ἐντολή erst abhängig vom menschlichen Willen Christi zum stricten Gebote wird, scheint uns am ehesten alle Schwierigkeiten zu heben. Er wird den Anforderungen der Exegese gerecht, indem er die ἐντολή

ihrem Wortsinne nach als Gebot erklärt. Andrerseits wahrt er auch die Freiheit Christi und die Verdienstlichkeit seines Todes, indem erst abhängig von seinem Willen jenes Gebot besteht. Er kann sich insbesondere mit Recht berufen auf Matth. 26, 53: „Glaubst du, daß ich nicht meinen Vater bitten kann, und er wird mir mehr als zwölf Legionen Engel senden?" So konnte Jesus nur sagen, wenn er wußte, daß der Vater ihm wirklich Legionen von Engeln senden würde, um ihn vom Leiden und Tode zu befreien, ihn also zu entheben vom Gebote zu leiden, falls er den Vater darum bitten würde. Gemäß seiner natürlichen Neigung hätte der menschliche Wille Christi um Dispensation vom Gebote gefleht, allein in Absehung auf den Zweck der Erlösung bat er nicht darum, sondern nahm frei den bitteren Tod auf sich.

7. Eine Schwierigkeit besteht aber noch gegen diesen letzteren Erklärungsversuch, welche Schwierigkeit auch alle diejenigen Anschauungen trifft, nach welchen die ἐντολή kein strictes Gebot ist. Wenn das Gebot zu sterben für Christo nur bestand abhängig von seinem freien Willen (oder wenn ein solches Gebot nicht bestand), so scheint nichts der Annahme zu widersprechen, daß Christus auch hätte nicht sterben und die Erlösung nicht hätte bewirken können. Daraus scheint zu folgen, daß die unfehlbare Sicherheit der Erlösung von Anfang an beruhte auf der freien Entscheidung seines menschlichen Willens, sowie, daß eben dieser Entscheidung auch wieder das Erlösungsverdienst in letzter Linie zuzuschreiben sei. Erscheint schon das als ungereimt, so kommt dazu noch, daß eine derartige freie Entscheidung wieder unmöglich zu sein scheint, weil in Christo kein menschlicher Willensakt gedacht werden kann, ohne daß seine göttliche Hypostase effectiv mitwirkt, wie wir oben angenommen haben. So scheinen wir uns auf allen Seiten in Widersprüche zu verwickeln.

Die Lösung dieser scheinbaren Widersprüche, die indeß von den älteren Theologen nicht ausführlicher versucht wurde, dürfte noch einiges Licht verbreiten über unser ungemein schwieriges Problem. Nach unserem Dafürhalten kann dort, wo der Tod Christi mit all seinen Umständen als von außen her ihm geboten erscheint, die Freiheit und Verdienstlichkeit desselben nicht mehr aufrecht erhalten werden weder durch die Principien des Thomismus noch durch die des Congruismus.

Insoweit sind die erste, vierte und fünfte der von uns vorgeführten Meinungen berechtigt. Frei muß aber der Tod Christi nicht bloß seinen Umständen, sondern auch seiner Substanz nach sein und insoweit bleiben nur mehr die erste und letzte der vorgetragenen Meinungen berechtigt. Weil aber die erste den Wortsinn der hl. Schrift ohne genügenden Grund aufgibt, so scheint uns nur mehr die letzte Meinung berechtigt zu sein, welche das Gebot zu sterben für Christo fortbestehen läßt, aber abhängig von seinem menschlichen Willen. Wenn es aber dann scheint, daß die Sicherheit und das Verdienst der Erlösung dem menschlichen Willen Christi zuzuschreiben sei und daß letzterer hinwiederum ohne göttliche Hypostase sich nicht bethätigen kann, so liegt eben in diesen letzten Sätzen, die sich einander zu widersprechen scheinen, die Lösung unseres ganzen Problems, soweit überhaupt menschliche Vernunft es lösen kann. Weil kein menschlicher Willensakt Christi zu Stande kommt ohne göttliche Hypostase, darum auch nicht jener Willensakt, wodurch er der ἐντολή des Vaters sich fügt, und darum ist das Verdienst der Erlösung nicht in letzter Instanz rein von seinem menschlichen Willen abhängig, sondern auch von seiner göttlichen Hypostase. Aber auch die Sicherheit der Erlösung wird bei unserer Ansicht nicht beeinträchtigt. Die göttliche Person wollte unsere Erlösung in einer menschlichen Natur, dazu ist sie Mensch geworden; die Aufnahme zur Union mit der Gottheit und zwar zum Zwecke der Erlösung war für die Menschheit Christi nicht frei, sondern durch den Willen Gottes ihr absolut gegeben, nur der Modus der Erlösung war ihr frei, dieser aber mußte ihr irgendwie frei sein, weil außerdem eine Verdienstlichkeit der Erlösung nicht mehr möglich wäre. Die Menschheit Christi konnte die Erlösung überhaupt nicht hindern, das wäre gegen den Zweck der Menschwerdung, den sie um ihrer Unsündlichkeit willen nicht vereiteln konnte, Gott aber konnte die Freiheit des Erlösungsmodus nach beschlossener Menschwerdung nicht mehr aufheben, das wäre ebenfalls gegen den Zweck der Menschwerdung, denn in einer menschlichen Natur wollte Gott uns erlösen, dazu aber muß die menschliche Natur frei sein. So liegt es im Begriffe der Menschwerdung, daß für die angenommene Natur die Erlösung überhaupt nothwendig, der Erlösungsmodus aber frei ist, und wenn Christus den letzteren dennoch als ihm geboten

erklärt, so kann dieß Gebot nur bestehen mit seinem freien Willen.

Auf diese Weise dürfte die Unsündlichkeit Christi zu vereinbaren sein mit der Freiheit und Verdienstlichkeit seines Erlösungstodes. Gleichwie die Unsündlichkeit Christi die Grenze bildet, bis zu welcher Christus im Stande der Erniedrigung uns gleich werden konnte, so bildet sie auch die Grenze, bis zu welcher der Modus der Erlösung ihm frei sein konnte, nämlich insoweit, als dieser Modus nicht im Begriffe der Menschwerdung als solcher lag. Innerhalb, aber auch nur innerhalb dieser Grenze konnte Christus frei sich entscheiden. Wie immer er sich aber entschied, es wirkte überall die göttliche Hypostase als principium quod und es standen ihm die nothwendigen geschaffenen Gnaden zur Seite (gleichviel wie man deren unfehlbare Wirksamkeit selbst wieder vereinbaren möge mit seiner Freiheit).

Allein, um zum Schlusse noch darauf hinzuweisen, wenn auch der Erlösungstod Christi, wie dargestellt, ihm frei war, so war er ihm doch nicht frei in derselben Weise, wie uns im Bereich des Guten dieser oder jener Akt frei ist. Denn bei jedem menschlichen Wahlakte Christi wirkte die göttliche Person effectiv mit, so daß mithin nur das principium quo, nicht das principium quod eines jeden solchen Aktes unsern Akten gleichkommt. Darum ist jeder menschliche freie Akt Christi von einem analogen Akte unsererseits wieder verschieden, ist übermenschlich und darum unbegreiflich. Ebendeßhalb aber kommen wir auch hier wieder auf ein Geheimniß im Leben und Wirken des Gottmenschen hinaus. Wie es übernatürlich und unbegreiflich ist, daß zwei Naturen vereinigt sind in Einer Person, wie es übernatürlich und unbegreiflich ist, daß derselbe Christus zugleich unsündlich und in statu viatorum ist, so ist auch übernatürlich und unbegreiflich die Freiheit, mit welcher er trotz oder vielmehr gerade wegen seiner Unsündlichkeit den Erlösungstod wählt, und unsere Erklärungsversuche können wohl negativ die scheinbaren Widersprüche heben, aber nicht positiv das Geheimniß erfassen, sondern nur es analog verständlich machen.

---

pulärphilosophie. Es ward aus der Christologie wie aus anderen Dogmen das Uebernatürliche und Geheimnißvolle mehr und mehr hinweggedeutet und Christus aufgefaßt nach den Kategorien eines rein verstandesmäßigen Rationalismus, einer sich mit dem stolzen Namen „Aufklärung" rühmenden, nackt oberflächlichen Philosophie, es ward in Folge dessen seine Unsündlichkeit meist geleugnet, weil im Widerspruch mit der gewöhnlichen menschlichen Natur, über welche hinaus sich etwas zu denken man sich nicht bequemen wollte, ja selbst seine bloße Unsündigkeit ward geleugnet oder doch mehr oder minder in Zweifel gezogen und als unbeweisbar hingestellt. Wie leicht ersichtlich ist, war es in dieser zweiten Grundrichtung zumeist ein philosophisches, beziehungsweise rationalistisches Interesse, welches zum Aufgeben der Unsündlichkeit, mitunter sogar der Unsündigkeit Christi trieb.

Dem oberflächlichen Verstandesrationalismus machte in unserem Jahrhundert der speculative Vernunftrationalismus eines Fichte, Schelling und Hegel ein Ende. Auch dieser übte großen Einfluß aus auf die protestantische Theologie und speziell auf die Lehre von der Unsündlichkeit Christi, da er im Gegensatze zur Aufklärungsphilosophie auch dem christlichen Supranaturalismus wieder sein Recht angedeihen lassen wollte und dessen Dogmen in einer höheren Vernunftspeculation zu erfassen vorgab. Viele nahmen diesen Vernunftrationalismus begierig auf und gestalteten hienach eine Christologie, aber Andere fanden in diesem Systeme keinen Raum mehr für einen unsündigen, geschweige denn einen unsündlichen Christus, und legten dadurch die Unvereinbarkeit des Systems selbst mit dem Christenthum bloß, während noch Andere die Religion und damit auch die Lehre von Christus von aller Speculation und Geschichte trennten, bloß zur Sache des Gefühles machten und von einem religiösen Gefühlsrationalismus aus eine Christologie construirten. Diese Auffassungen sind innerhalb der protestantischen Theologie seit ungefähr sechs Decennien in den mannigfachsten Formen und Wandlungen hervorgetreten, und noch gegenwärtig schweben die christologischen Anschauungen der Protestanten zwischen ihnen, bald der einen, bald der andern mehr sich zuneigend. Es ist leicht ersichtlich, daß auch hier zunächst ein philosophisches Interesse den ganzen Aufbau der Christo-

logie bestimmt. Ja, während im vorigen Jahrhundert der Einfluß der Philosophie auf die Christologie oftmals wenigstens nur ein formaler blieb, sind in unserem Jahrhunderte Philosophie und Christologie in der Weise von einander durchdrungen, daß das speculativ denkende oder religiös fühlende Subject selbst den gesammten Inhalt der Christologie aus sich erzeugt oder wenigstens hinterher begreift und erfaßt. In Folge dessen wird innerhalb dieser dritten Grundrichtung auch die Auffassung der Unsündlichkeit Christi von rein philosophischem Standpunkte aus bestimmt und von hier aus eine eigentliche und wahre Unsündlichkeit fast durchgehends geleugnet.

4. Wir wollen im Nachfolgenden die vorzüglichsten Auffassungen der Unsündlichkeit Christi nach den angedeuteten drei Grundrichtungen der protestantischen Christologie zur Darstellung bringen. Wir behandeln demnach 1) die protestantische Lehre von der Unsündlichkeit Christi innerhalb der älteren protestantischen Christologie, insoweit sie nicht vom Rationalismus beherrscht ist, 2) die dießbezügliche Lehre in der Christologie des Verstandesrationalismus und der Aufklärung, sowie die hiegegen sich erhebende vorübergehende Reaction von orthodox-protestantischer Seite her, 3) die betreffende Lehre in der neueren und neuesten protestantischen Christologie. Wir wollen jedesmal, soweit es unbedingt nothwendig erscheint, den theologischen und christologischen Standpunkt der betreffenden Theologen kurz angeben und zum Schlusse noch eine kurze Kritik sämmtlicher Anschauungen versuchen.

I. Innerhalb der älteren protestantischen Christologie.

1. Indem wir zuerst die Anschauungen der lutherischen, dann die Anschauungen der reformirten Theologen und endlich die Anschauungen einiger diesen Confessionen nicht strenge angehörenden Protestanten über die Unsündlichkeit Christi vernehmen wollen, beginnen wir mit der dießbezüglichen Lehre des Martin Luther.

In der Christologie Luther's ist ein doppeltes Stadium zu unterscheiden. In der ersten Zeit ist seine Anschauung vom Werke und der Person Christi beeinflußt von seiner Satisfaktions- und Rechtfertigungstheorie. Es rechtfertigt nämlich nach Luther Gott den Menschen durch die Gerechtigkeit Christi, die unsere

Sünden zudeckt und die wir uns durch den Glauben anzueignen haben. In Consequenz dessen lehrt er gleichsam einen Rollenwechsel zwischen Christus und dem Sünder, insoferne Christus Alles gethan und geleistet hat, was das sündige Individuum hätte vollbringen sollen, insoferne er so ganz an die Stelle des Sünders getreten, daß Gott den Zorn und das Mißfallen, dessen Gegenstand der sündige Mensch war, auf Christus übertragen hat, insoferne er nicht bloß die Strafe, sondern auch die Schuld unserer Sünden auf sich genommen hat.[1]) In diesem Sinne lehrt Luther, Christus hat Sünde, er ist Sünder, er ist der allergrößte Sünder, ferner; Christus hat die Hölle selbst empfunden, es war in ihm der sensus praesentissimi inferni, das Gefühl des höllischen Feuers, er ist eine Zeit lang von Gott verlassen, in der Hölle gewesen u. dgl. Er bemerkt aber hiezu, daß Christus nimmermehr Sünder sei in dem Sinne, als ob er selbst Sünde begangen hätte, sondern nur insoferne er die Sünden auf sich nimmt, trägt, Opfer für sie ist, im Tragen für sie genug thut.[2])

Es werden aber Christo nicht bloß unsere Sünden als die ihm eigenen imputirt, er mußte auch selbst verschiedene Kämpfe und Versuchungen durchmachen und in einem realen, ethischen Proceß sich entwickeln, durch welchen erst sein Verdienst ein vollkommenes wurde. Die Kämpfe steigerten sich am Oelberge, da „hat es dem Manne Christo gefehlt, daß ihn ein Engel mußte trösten,"[3]) und sie wurden auf die höchste Spitze getrieben am Kreuze. Hier bleibt zwar die göttliche Natur bei der menschlichen, durch ihr Dabeisein erhält das Leiden seinen rechten Werth und vermöge ihrer siegt Christus über Tod und Hölle, aber „sie enthält sich, hat sich eingezogen, liegt verborgen und stille". Christus ist verlassen von Gottes Hilfe, verlassen von Gott, und in diesem Verlassensein erhält der Teufel Raum, ihn härter anzugreifen denn je zuvor, er steht am Kreuze als ein pur lauterer Mensch in großer Schwachheit, wie er auch als ein

---

[1]) Vgl. Döllinger, die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen. 3. Bd. Regensburg 1848. S. 80.

[2]) Vgl. Walch, Luthers sämmtliche Schriften. Halle 1743. 22. Bd. S. 430 ff. Köstlin, Luthers Theologie, Stuttgart 1863, II. Band, S. 408. 413. Dorner, Entwicklungsgeschichte d. Lehre v. d. Person Christi. 2. Th. Berlin 1853, S. 547.

[3]) Walch, a. a. O. S. 655.

pur lauterer Mensch einst in der Versuchung durch den Satan dastand.[1])

Allein gleichwie Christus nur insoferne Sünder heißt, als er unsere Sünden auf sich hat, ebenso hat er auch alle Anfechtungen nur erduldet, ohne in sie einzuwilligen. Sein ganzer ethischer Proceß vollzog sich ohne Sünde. Als Kind ist er gewesen und hat sich gebärdet wie ein ander Kind, doch ohne Sünde.[2]) Und am Kreuze ist er nicht wirklich verworfen oder verlassen von Gott, wie ein um der eigenen Schuld willen Verworfener und Verfluchter.[3]) /

Wir sehen, daß die Freiheit Christi von jeder Sünde Luthern als etwas ganz Selbstverständliches gilt. Allerdings stimmen seine sonstigen Anschauungen über die Unbesiegbarkeit der Sünde damit schlecht überein, insbesondere müßte nach seinen Principien schon der im Kampfe am Oelberge ausgedrückte Wunsch, daß der Kelch des Leidens an ihm vorübergehen möge, unter die Kategorie der Sünde fallen.[4]) Allein dieser Widersprüche scheint sich Luther nicht bewußt geworden zu sein, und lehrt darum auch in seinem größeren Katechismus, der Sohn Gottes sei Mensch geworden vom hl. Geiste und Maria der Jungfrau, er sei ohne Makel der Sünde empfangen und geboren worden, auf daß er Herr wäre über die Sünde.[5]) Ob aber die Sündefreiheit Christi eine Unsündlichkeit im strengen Sinne sei, das findet sich bei Luther nicht mit consequenter Bestimmtheit ausgesprochen. Daß er Christum als bloßen Menschen in der Versuchung und am Kreuze sein und die Gottheit hiebei sich zurückziehen läßt, um ja das Seelenleiden Christi stark genug hervorheben zu können, das scheint die Annahme nothwendig zu machen, daß Christus in diesen Kämpfen auch hätte unterliegen können. Allein andrerseits stellt Luther den Sieg Christi auch in den größten Versuchungen als etwas ganz Selbstverständliches hin, er lehrt, daß Christus vermöge der Gott-

---

[1]) Köstlin, a. a. O. S. 400—401. Dorner, a. a. O. 555—557.

[2]) Walch, a. a. O. S. 398. Köstlin, a. a. O. S. 399. Dorner, a. a. O. S. 544. 553.

[3]) Köstlin, a. a. O. 413.

[4]) Vgl. Döllinger, a. a. O. S. 17.

[5]) Catechism. major, p. II. a. 2. (bei C. A. Hase, libri symbol. Lips. 1837, p. 495.)

heit diesen Sieg erfochten, ferner, daß in Christo überhaupt nicht blos die alte Menschheit, wie wir sie besitzen, erschienen ist, sondern eine neue Menschheit, die zugleich die wahre ist und die all' das erreicht, was zur Vollkommenheit, ja Vollständigkeit ihres eigenen Begriffs gehört,[1]) und insbesondere bemerkt er zu den Worten: „Empfangen vom hl. Geiste," Folgendes: „Also konnte es sein, daß er Mensch ohne Sünde und Herr über die Sünde wäre, und die Sünde ihn nie unter sich haben möchte vom ersten Augenblick seiner Menschheit. Und so war es auch billig, daß Gottes Sohn geboren wurde, weil es nicht sein konnte, daß Gottes Sohn unter der Sünde wäre, sonst wäre Gott selbst ein Sünder worden."[2])

2. Die spätere Christologie Luthers ist beeinflußt durch seine Abendmahlslehre. Um nemlich vorzüglich gegen Zwingli, aber auch gegen die Katholiken die wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahle, aber ohne Meßopfer und ohne Transsubstantiation, festzuhalten, behauptete er die „Allenthalbenheit" (ubiquitas) des Leibes Christi und lehrte eine reale Uebertragung oder Mittheilung der wesentlich göttlichen Eigenschaften an die Menschheit Christi. Diese Mittheilung bezeichnete er mit dem scholastischen Ausdruck Communicatio idiomatum, den er also in einem ganz anderen Sinne anwendete als die katholischen Theologen.[3])

Mehr als durch seine früheren Anschauungen gab Luther durch seine spätere Lehre von der communicatio idiomatum oder der realen Mittheilung göttlicher Eigenschaften, vor Allem der Allgegenwart, aber auch der Allwissenheit und Allmacht, an die menschliche Natur Christi der orthodox-protestantischen Christologie für zwei Jahrhunderte ihre fast ausschließliche Richtung. Die Reformirten bekämpften seine Lehre, die strengen Lutheraner hielten sie im Allgemeinen fest, gingen aber unter sich wieder bedeutend auseinander, indem sie stritten, ob blos die göttlichen Eigenschaften oder auch die göttliche Natur an die Menschheit Christi mitgetheilt worden sei, welches der Zeitpunkt sei, an dem diese Mittheilung eintrete und an

[1]) Vgl. Dorner, a. a. O. S. 541.

[2]) Bei Thomasius, Christi Person und Werk. 2. Aufl. Erlangen 1857. 2. Bd. S. 133.

[3]) Vgl. das Nähere bei Dorner, a. a. O. S. 597 ff.

dem sie vollendet sei, ob die Menschheit Christi die Eigenschaften der göttlichen Natur im Stande der Erniedrigung bloß besessen, aber nicht gebraucht, oder ob sie dieselben auch gebraucht und nur den Gebrauch verborgen gehalten habe u. dgl. Die ganze Christologie der lutherischen Kirche dreht sich in dieser Zeit vor Allem um zwei Punkte, einmal um die Lehre von der Communicatio idiomatum, ferner um die Ständelehre Christi, insoferne man sich eben diese Communicatio je nach den verschiedenen Ständen Christi, dem Stande seiner Erniedrigung und seiner Erhöhung, mehr oder minder vollendet dachte.[1])

Für die Frage von der Unsündlichkeit Christi ist aber diese ganze Entwicklung von nur geringem Belang, weil man die ethischen Eigenschaften der Menschheit Christi, seine Heiligkeit und Unsündlichkeit wenig in Betracht zog und fast ausschließlich um seine metaphysischen Eigenschaften, Allgegenwart, Allmacht und Allwissenheit sich stritt.[2]) Nur nebenbei ward auch die Anamartesie Christi berührt, indem man sie behandelte entweder bei der Darstellung der der Menschheit Christi von seiner Gottheit mitgetheilten Eigenschaften oder bei der näheren Bestimmung seines Erniedrigungsstandes, oder auch bei der Lehre von seiner Empfängniß und Geburt. Wir begnügen uns, die Anschauungen einiger Hauptvertreter der lutherischen Christologie hier vorzuführen.

3. Noch vor dem Ausbruche der christologischen Streitigkeiten unter den Lutheranern vertheidigte Phil. Melanchthon gegenüber Luther den kirchlichen Sinn der Communicatio idiomatum. Sie gelte nur in concreto für die Person, insoferne dieser die Eigenthümlichkeiten der beiden Naturen zugeschrieben werden.[3]) Die Aussprüche der Schrift beziehen sich entweder auf den herrschenden oder auf den erniedrigten und leidenden Christus.[4]) Bezüglich des letzteren stellt aber Melanchthon

---

[1]) Vgl. Dorner a. a. O. S. 661 ff. S. 771 ff. Derselbe, Geschichte der protest. Theologie. München 1867. S. 354 ff. 569 ff. Frank Gustav, Geschichte der protest. Theologie, 1. Th. Leipzig 1862. S. 161 ff. S. 259 ff. S. 336 ff. Gaß W., Geschichte der protest. Dogmatik. 1. Bd. Berlin 1854. S. 64 ff. S. 267 ff.

[2]) Vgl. Dorner, a. a. O. S. 808. 818. 826 Anm. 37.

[3]) Loci praecip. theolog. Lips. 1549. p. 33.

[4]) l. c. p. 37.

als Regel auf, daß der Sohn Gottes eine ganze, aber unversehrte menschliche Natur angenommen habe, die alle Kräfte und Vermögen besessen, welche der menschlichen Natur eigen und geordnet sind. Christus habe eine Natur angenommen, die nicht sündhaft, wohl aber leidensfähig, die ohne Sünde, wohl aber sterblich ist.[1]) Christus war selig in der Anschauung Gottes, seine Natur hatte aber dennoch alle natürlichen Strebungen, allein nur insoferne diese geordnet sind.[2]) Er mußte kämpfen mit der Versuchung, er sei vom Vater verworfen, allein sein Zittern vor dem Tode ist ohne Sünde und nicht fehlerhaft, weil er troß des Widerstrebens seiner Natur ohne Widerwillen gegen seinen Vater die Schrecken des Todes ertrug.[3])

4. Während die Christologie Melanchthon's noch fast ganz den Stempel der kirchlichen an sich trägt, entfernten sich die späteren lutherischen Theologen durch ihre wiederholten Streitigkeiten über die Communicatio idiomatum immer mehr von derselben. Der erste Streit entstand zwischen den Schwaben, an ihrer Spitze Brenz und Jakob Andreä, und den Niedersachsen mit Chemnitz an der Spitze.

Brenz hält fest an der Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die göttliche, sowie an einer realen Communicatio idiomatum, obgleich mit Verheimlichung ihres Gebrauches. Alles durch den Logos der Menschheit Christi Mitgetheilte faßt er zusammen unter dem Namen majestas humanae naturae und versteht darunter besonders die Allgegenwart, Allmacht und Allwissenheit. Allein da nebenbei doch auch von einem werdenden Christus oder von dem Stande seiner Erniedrigung die Rede sein mußte, so lehrt Brenz auch, daß Christus in der Aehnlichkeit der Menschen sein und den menschlichen Schwachheiten unterworfen sein wollte, bemerkt indeß zugleich, daß Christus

---

[1]) l. c. Regula tenenda est, Filium dei assumpsisse humanam naturam integram, incorruptam, habentem omnes vires et appetitiones naturae (p. 38) proprias et ordinatas. Item non vitiosam, sed tamen passibilem, sine peccato et mortalem.

[2]) l. c. p. 38: Etsi Christus videbat Patrem et erat beatus, tamen humana natura habuit suas appetitiones, sed ordinatas.

[3]) l. c. p. 37—40. Ueber die Vereinbarkeit des Leidens mit der Seligkeit Christi lehrt Melanchthon l. c. p. 40: Fuit tempus destinatum ad hunc agonem, in quo Christus vere fieret victima, requiescente Verbo, ut inquit Irenaeus (haer. l. III. c. 19. n. 3. vgl. oben S. 63 Anm. 1).

zwar alle menschlichen Affekte, allein ohne Sünde angenommen habe.[1])

Chemnitz leugnete die Capacität der menschlichen Natur für die göttliche, sowie eine reale Uebertragung göttlicher Eigenschaften an die Menschheit Christi. Er nahm aber an, daß die göttliche Natur des Logos auf die angenommene Menschheit geistige, himmlische und göttliche Geschenke übertragen habe in ganzer Fülle, in überfließender Menge, in der höchsten und absoluten Vollkommenheit, wie sie überhaupt auf eine geschaffene Substanz übertragen werden können.[2]) Zwar ist diese Uebertragung so aufzufassen, daß dabei der Stand der Erniedrigung noch gewahrt bleibt, indem Christus, um Opfer für uns zu werden, unsere menschlichen Schwächen auf sich nahm, allein Chemnitz vergißt nicht, von diesen Schwächen hinwiederum die Sünde in Christo sofort und von vornherein auszuschließen.[3])

5. Die am 28. Mai 1577 abgeschlossene sogenannte Concordienformel, welche auch die unter den Schwaben und Sachsen hervorgetretenen christologischen Differenzen beilegen sollte, wiederholt nur die bisherige Tradition in der Lehre von der Sündefreiheit Christi.[4])

---

[1]) Opp. omnia, Tubing. 1690. tom. VIII. De divina majest. Christi p. 926: Quia erat tempus exinanitionis, voluit in similitudine hominum constitui et humanis imbecillitatibus obnoxius esse ... Nihil humani affectus praeter peccatum a se alienum putavit.

[2]) In seinem berühmten Buche De duabus naturis in Christo Lips. 1578. c. 20. p. 254—55: Divina natura τοῦ λόγου in assumptam humanam suam naturam ... contulit et effudit spiritualia coelestia et divina dona ... tota plenitudine superabundanti copia summa et absolutissima perfectione, quae substantiae creatae in sese conferri possunt.

[3]) Cf. l. c. n. 20. p. 258: Haec infusio seu collatio donorum in assumpta natura Christi intelligenda est salva in tempore humiliationis susceptione infirmitatum humanarum absque peccato et salva ratione exinanitionis. c. 33. p. 552: Volens assumpsit infirmitates nostras sine peccato propter nos ut victima fieret pro nobis.

[4]) Form. Concord. Solid. declarat. I. (bei Hase, libri symb. p. 648): Filius dei humanam nostram naturam (sine peccato tamen) assumsit, ita quidem, ut nobis fratribus suis per omnia similis fieret, peccato excepto, ut Apostolus (Hebr. 2, 17) docet. Cf. ibid. p. 696. Wie in die Concordienformel, so ward die Sündefreiheit Christi auch in andere protestantische Bekenntnißschriften aufgenommen, z. B. in den größeren Katechismus (s. o. S. 295 Anm. 5), in die Apolog. Conf. (Hase p. 93: Chr. sine peccato subiit poenam peccati), in die Conf. Angl. (art. 15: Chr. per omnia similis factus

Das Gleiche geschieht auch in den Streitigkeiten, welche um der Unklarheit der Concordienformel willen unter den Lutheranern alsbald wieder entstanden, nemlich einmal zwischen den Helmstädtern Tilman, Heshus und Daniel Hoffmann, dann zwischen den Tübinger Kryptikern Theodor Thumm, Lucas Osiander u. A. einerseits und den Gießener Kenotikern Balthasar Mentzer, Justus Feuerborn u. A. andrerseits.[1])

6. Als diese Streitigkeiten wegen der Communicatio idiomatum allmählig aufgehört hatten, begann im siebzehnten Jahrhundert die Zeit der lutherischen Dogmatiker, welche in einer den Scholastikern entlehnten Form den gesammten Lehrcomplex der bisherigen lutherischen Theologie ausbildeten. Wir wollen nur von einigen vernehmen, was sie in Betreff der Unsündlichkeit Christi gelehrt haben.

Johannes Gerhard lehrt, Christus habe die zur menschlichen Natur gehörigen Affectionen und Schwächen angenommen, davon sei aber auszunehmen die Sünde, von der nicht die geringste Makel in ihm Raum hatte. Er stellt ähnlich wie der heil. Thomas von Aquin vorzüglich drei Gründe auf, weßhalb Christus die Defecte unserer Natur, jedoch ohne Sünde, angenommen hat und schreibt ihm im Anschluß an die Griechen nur die πάϑη φυσικὰ καὶ ἀδιάβλητα zu.[2])

Quenstedt hält fest an der Anschauung der älteren Lutheraner, daß Christus zur Zeit seines Leidens in Wahrheit die Schmerzen der Hölle fühlte, aber nicht von ihnen überwältigt wurde und auch nicht verzweifelte, sondern im heftigen Kampfe gegen die Macht der Hölle diese überwältigte und vernichtete. Er mußte eben alle unsere Strafen auf sich nehmen, also auch die höllischen, weil wir auch diese verdient

---

est nobis excepto peccato, a quo prorsus erat immunis tum in carne, tum in spiritu). Sie galt als so selbstverständlich, daß man mittels ihrer andere Lehrsätze zu stützen suchte. Cf. F. C. Solid. declar. I. p. 648: Jam si nullum esset discrimen inter hominis corrupti naturam seu substantiam et inter peccatum originis, horum alterutrum consequeretur: aut Christum naturam nostram non assumpsisse, quandoquidem certum est, quod peccatum non assumpserit, aut Christum assumpsisse etiam peccatum, cum naturam nostram assumpserit.

[1]) Vgl. die oben (S. 297 Anm. 1) angeführten Werke.

[2]) Loci theolog. ed. Cotta, tom. III. Tubing. 1764. loc. IV. c. 6. §. 82. p. 402 sqq.: Ab affectionibus et infirmitatibus removendum est peccatum, cujus ne minima quidem labes in ipso locum habuit (er beruft sich auf Is. 53, 9; Hebr. 5, 2; 7, 26; 1. Petr. 2, 22; Luc. 1, 35; Dan. 9, 24; II. Cor. 5, 21).

haben.[1]) Um aber leiden zu können, mußte er gewisse Defecte auf sich nehmen, die er im Stande der Verherrlichnng ablegte. Es sind das die natürlichen und untadelhaften Schwachheiten, die den übrigen Menschen im Stande der Natur mit Nothwendigkeit und ohne Sünde zukommen. Christus hatte aber nicht eine zum Bösen führende Unwissenheit, nicht Schwierigkeit und Lahmheit zum Guten, nicht Neigung und Hang zum Bösen.[2]) Es kam ihm als individuelle Eigenthümlichkeit seiner menschlichen Natur die ἀναμαρτησία inhaesiva zu (im Gegensatze zur ἀναμ. imputativa, die ihm nicht zukam, weil er unsere Sünden auf sich hatte), ja die göttliche Heiligkeit selbst kam ihm zu, nicht durch Schöpfung oder Adoption, sondern die natürliche, zwar nicht auf natürliche Weise, d. i. durch ewige Zeugung, sondern in Folge der Gnade der persönlichen Union.[3])

Ganz ähnlich lehrt Buddeus. Auch er betrachtet es als eine Proprietät Christi, die ihm allein unter allen Menschen zukommt, daß er frei ist von aller Sünde und aller Makel,[4]) er schreibt ihm nur jene Schwachheiten im Erniedrigungsstande zu, in denen nichts Fehlerhaftes und Sündhaftes liegt,[5]) und bemerkt ausdrücklich, wenn man sage, Christus habe die Schmerzen der Hölle gefühlt, so sei dieß nicht so zu verstehen, als wenn er die Schmerzen der Verdammten selbst gefühlt hätte. Denn auf diese Weise hätte er auch die mit jenen Schmerzen verbundenen Sünden begangen.[6])

---

[1]) Systema theolog. 1685. pars III. c. 3. membr. 3. qu. 6.

[2]) l. c. p. III. c. 3. sect. 1. thes. 11: Defectus, quos Christus libere et quantum officii Mediatoris ratio exigit assumsit ac nunc in statu gloriae deposuit, sunt infirmitates naturales et inculpabiles h. e. quae ceteris hominibus in statu naturali constitutis necessario et sine vitio insunt. Christus hatte aber nicht die ignorantia pravae dispositionis, difficultas et languor ad faciendum bonum, inclinatio et propensio ad faciendum malum.

[3]) l. c. thes. 12. cf. thes. 102.

[4]) Institut. Theolog. dogmat. Lips. 1724. l. IV. c. 2. §. 6: Inter ea, quae Christo ut homini propria sunt, primum est, quod omnis peccati omnisque labis expers fuit . . . Id ei ita proprium, ut ceteroquin nulli mortalium conveniat.

[5]) l. c. §. 20: Pertinent ad statum exinanitionis omnes imbecillitates infirmitatesque humanae, illae quidem, in quibus nihil vitii aut peccati est.

[6]) l. c. §. 22.

Vor ihm lehrte der Wittenberger Theologe Abraham Calov, daß der Sohn Gottes, wenn er uns in seiner Menschheit erlösen sollte, einerseits uns wesensgleich sein mußte, andrerseits aber nur ein heiliges Fleisch annehmen konnte. Daß die angenommene Natur heilig sein mußte, ergibt sich ihm daraus, daß eine sündhafte weder mit dem Logos vereinigt, noch der Fülle der Gottheit hätte theilhaftig werden können, sowie daß sie außerdem auch unsere Sünden nicht hätte sühnen können, sondern zuerst für die eigenen Sünden und dann erst für die unsrigen hätte dargebracht werden müssen.[1]) Die weiteren Untersuchungen aber, ob Christus de potentia absoluta hätte sündigen können oder nicht, hält er für müßig, ja für scandalös.[2])

7. Wir werden uns leicht der Ueberzeugung hingeben können, daß die älteren lutherischen Theologen durchgehends festhielten an der Unsündlichkeit Christi. Zwar gründen sie dieselbe formell nicht in der Weise auf die hypostatische Union wie die Scholastiker, allein sie gilt ihnen als eine nothwendige Proprietät Christi, die mit der Union der beiden Naturen von selbst gegeben ist, gleichviel ob sie Christo auch andere Gnaden geschaffener Art zuschreiben (Melanchthon, Chemnitz) oder solcher Gnaden nicht erwähnen. Allerdings kommen sie auf die Unsündlichkeit Christi, weil anderweitig in Anspruch genommen, nicht viel zu sprechen und ist ihr Wortlaut oft unbestimmt, ob sie nemlich Christo eigentliche Unsündlichkeit oder bloß Unsündigkeit zuschreiben. Allein daß sie wirklich eine Unsündlichkeit im Auge haben, ergibt sich daraus, daß sie Christo durchgehends Freiheit von der Concupiscenz und Ignoranz beilegen, ferner besonders daraus, daß sie die bald hervortretenden Lehren der Rationalisten von einer Möglichkeit des Sündigens in Christo als eine unerhörte Neuerung bekämpfen, wie sich zeigen soll.[3]) Ueberhaupt

---

[1]) Systema locor. theologic. tom. VII. Wittebergae 1677. a. 2. c. 2. qu. 4. p. 125: Sanctam debuisse esse naturam assumptam ex eo liquet, quod peccatrix nec uniri cum λόγῳ nec plenitudinis Deitatis ejus particeps fieri potuisset ... nec denique peccata nostra expiare potuisset.

[2]) l. c. p. 126.

[3]) Wie selbstverständlich den lutherischen Theologen die Freiheit Christi von der Sünde galt, geht auch noch hervor aus den Controversen, die geführt wurden über den Grund und die Möglichkeit der Erbsündefreiheit Christi. Man fragte sich nemlich, ob Christus schon in den Lenden Adams gewesen und wie er dann

forderte es die ganze lutherische Rechtfertigungs- und Satisfactions-Theorie, daß wenigstens die Person Christi der Sünde absolut entrückt und gegen alle Möglichkeiten derselben absolut gesichert war, wenn auch gerade von dieser Seite her wiederum Widersprüche auftauchten im ganzen lutherischen System, wie wir oben bei Martin Luther angedeutet haben und unten noch ausführlicher sehen werden,

8. Die eigenartige Christologie der Reformirten nahm ihren unmittelbaren Ausgangspunkt ebenfalls von der Abendmahlslehre. Gegenüber dem lutherischen Hauptaxiom: Finitum est capax infiniti zwar nicht per se, wohl aber per infinitum, hielt die reformirte Christologie das andere Axiom fest: Finitum non est capax infiniti, und bestritt von hier aus die lutherische Abendmahlslehre und damit zugleich die lutherische Christologie.[1]) Obwohl aber die reformirte Christologie Gefahr lief, durch übermäßige Betonung ihres Grundaxioms die beiden Naturen in Christo in adoptianistischer Weise zu trennen, was wir aber hier nicht genauer zu untersuchen haben, so gilt ihr doch auch die Unsündlichkeit Christi über allen Zweifel erhaben und wird von ihr in verschiedener Weise zu begründen gesucht./

So bestimmt Zwingli gegenüber Luther die Communicatio idiomatum als bloße ἀλλοίωσις oder Rede im Gegenwechsel. Es ist aber nach ihm diese Figur, „so vil hieher dient, ein abtuschen oder gegenwechseln zweyer naturen, die in einer person sind; da man eben die einen nennet, und die andern verstat, oder das nennet, daß sie beed sind und doch nur die einen verstat.“[2]) Obwohl Zwingli auf diese Weise die Idiomengemeinschaft zu einer bloß nominellen macht, der nichts Reales mehr entspricht, und so auf eine Art Adoptianismus zurücksinkt, so lehrt er doch als selbstverständlich, daß „der lebendig sun gottes, warer gott und mensch, von der reinen magd Maria one sind empfangen

---

ohne die Erbsünde habe sein können, ob die Masse der Jungfrau Maria, woraus Christi Leib gebildet ward, erst bei der Annahme durch Gott sei geheiligt und gereinigt, oder aber schon in den Protoplasten bei dem Fall sei präservirt worden u. dgl. Cf. Kesselring E. F. dissertatio de massa, ex qua Christus natus praeservata 1707. Dorner a. a. O. S. 837 ff.

[1]) Vgl. M. Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs. Stuttgart 1855. II. Thl. §. 26—27.

[2]) Zwingli's Werke, Ausgabe von Schuler und Schultheß. Zürich 1832. II. Bd. 2. Abth. S. 68./

und geboren" ist,[1]) daß er nicht „todt gewesen im alten sündlichen Adam".[2])

Calvin näherte sich wieder mehr der Christologie Luthers in seiner ersten Periode, und betonte die volle Wirklichkeit der Menschheit Christi und deren Entwicklung. Auch nach ihm mußte Christus nicht bloß seinem Leibe (und dem niederen Theile seiner Seele) nach leiden, sondern auch geistige Kämpfe bestehen, ja sogar die schrecklichen Qualen eines verdammten und verlorenen Menschen fühlen,[3]) er fühlte sich namentlich am Kreuze so verlassen, daß es Worte der Verzweiflung waren, wenn er ausrief: Mein Gott, warum hast du mich verlassen![4]) Allein Calvin vertheidigt sich auch wieder gegen Solche, die ihm vorwerfen, er habe Christum am Kreuze wirklich verzweifeln lassen,[5]) er lehrt, daß Gott ihm niemals feind und erzürnt war,[6]) und bestimmt ausdrücklich, daß der Sohn Gottes ganz rein war von jeder Makel und nur die Schmach unserer Sünden auf sich nahm und mit seiner Reinheit uns bedeckte.[7])

9. Die späteren reformirten Theologen behandeln mit einiger Ausführlichkeit die Freiheit Christi sowohl von der Erbsünde als auch der persönlichen, und gründen beides auf die Wirksamkeit

---

[1]) a. a. O. S. 82.

[2]) a. a. O. S. 90.

[3]) Institut. christ. relig. Genevae 1612. l. II. c. 16. n. 10: Non modo corpus Christi in pretium redemptionis fuisse traditum, sed aliud majus et excellentius pretium fuisse, quod diros in anima cruciatus damnati ac perditi hominis pertulerit.

[4]) l. c. n. 11. Harmon. Evangel. in Matth. 27, 46. Cf. Bellarmin. de Christo l. IV. c. 8.

[5]) l. c. n. 12. Die älteren Theologen führen einen Apostaten aus dem Prämonstratenserorden an, der die blasphemische Aeußerung wagte, Christus sei verdammt worden, weil er am Kreuze verzweifelte. So Hosius de haeres. nostri temp. l. I. Lindanus dubitant. dial. 2. Prateolus erzählt Folgendes über ihn (Haeres. l. XIV. n. 34. ed. 1568): Antichristiani varii sunt. Quidam enim Christum ajunt, quod in cruce (uti blasphemant) desperavit, damnatum, uti ille Praemonstratensis Apostata, qui hoc apud mortales jam nunc ob atrocissimum in Christum dei filium blasphemiam meruit praemium, uti sua cum impietate adeo sit hominibus execrabilis, ut ne nomen quidem superesse voluerint.

[6]) l. c. n. 11.

[7]) l. c. n. 6: Filius dei omni vitio purissimus iniquitatum tamen nostrarum probrum ac ignominiam induit ac sua vicissim puritate nos operuit.

des hl. Geistes, nemlich auf seine Heiligung und Salbung der Menschheit des Herrn, welche Heiligung und Salbung ein gewisses Analogon bildet zur lutherischen Communicatio idiomatum realis. Bei den Lutheranern erscheint die Unsündlichkeit Christi als eine der menschlichen Natur mitgetheilte göttliche Eigenschaft, bei den Reformirten als eine vom heil. Geiste durch Heiligung und Salbung hervorgebrachte Wirkung.[1])

So lehrt kurz Coccejus: Christus hatte vom Anfang seiner Empfängniß an eine vernünftige Seele und zwar eine solche, die auch versucht werden konnte in Allem gleich uns, die Sünde jedoch ausgenommen, Christus konnte nemlich nicht sündigen.[2])

S. Maresius schließt von der uns wesensgleichen menschlichen Natur Christi aus jede Sünde und zwar lehrt er, daß Christus faktisch nicht gesündigt, ja daß er nicht einmal sündigen konnte. Er bemerkt hiezu, daß die Unsündlichkeit Christi seiner Freiheit keinen Eintrag thue, einmal weil die Freiheit nicht die Möglichkeit des Sündigens einschließe, ferner weil, wie er meint, Freiheit und Nothwendigkeit überhaupt keinen Widerspruch bilden.[3])

Heidegger nimmt drei Akte des heil. Geistes bei der Menschwerdung an, die Bildung der menschlichen Natur aus dem Blute und der Substanz der Maria, die Heiligung derselben und die Aufnahme des Fleisches zur Einheit der Person mit dem Logos. Die Heiligung, erklärt er dann, besteht darin, daß durch die Kraft des

---

[1]) Vgl. Schneckenburger a. a. O. S. 198. 235 ff., auch Alexander Schweizer, die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche. II. Bd. Zürich 1847. S. 328 ff.

[2]) Opera tom. VII. p. 10 (Aphorismi brevior. per univ. theolog. 1660): Praeditus anima rationali a primo conceptionis momento eaque tali ut posset πειράζεσθαι in omnibus similiter atque nos excepto tamen peccato. Christus enim peccare non potuit.

[3]) System. theolog. Groning. 1673 p. 457: De facto numquam peccavit (Christus), imo nec peccare potuit. p. 459: Nec tamen Christi impeccabilitas obfuit libero ejus arbitrio, cum arbitrii libertas, quae habet rationem alicujus perfectionis in natura intelligibili, non necessario requirit facultatem peccandi, h. e. a perfectione deficiendi, et quo magis constet arbitrii libertatem cum necessitate qualibet non pugnare, certum est, Christum ita libere mandata dei servasse, ut tamen ea necessario servarit nec potuerit in illa impingere.

hl. Geistes die menschliche Natur Christi von jeder Makel der Erbsünde ferne und frei gehalten wurde.[1])

Peter v. Mastricht unterscheidet in Christo die mit der Union gegebenen unveränderlichen Eigenschaften und die wachsenden Gaben. Zu ersteren rechnet er Irrthumslosigkeit, Unsündlichkeit, seliges Bewußtsein der Gottesgemeinschaft, zu letzteren dagegen Wissen und Weisheit, aktive Heiligkeit und Macht, alles erschöpfende und allbefriedigte Seligkeit, weil in diesen Christus noch zugenommen habe. Wenn er nun der Menschheit Christi Unsündlichkeit zuschreibt, so erscheint ihm dieselbe zwar gegeben mit der persönlichen Union, indem der Logos, durchweg Princip jeder Willensbestimmung, jede wirkliche Sünde undenkbar macht. Aber daß der Logos wirklich in jeder Thätigkeit und Willensregung der gottmenschlichen Person das schlechthin bestimmende Princip war, diese Consequenz der persönlichen Union beruht nach Mastricht auf dem die Menschheit erfüllenden hl. Geiste. Christus hatte den hl. Geist ohne Maaß und war darum absolut heilig. So erscheint Heiligkeit und Unsündlichkeit als ein Charisma, das aber unmittelbar nicht von der unio, sondern von der unctio Spiritus Sancti abgeleitet wird.[2])

Wir sehen, daß auch von den reformirten Theologen die Unsündlichkeit Christi niemals in Zweifel gestellt, ja sogar noch ausdrücklicher betont wurde, als dies von den lutherischen Theologen geschah, was wohl innerlich mit der reformirten Prädestinationslehre zusammenhängt.

10. Das Princip des Protestantismus brachte es mit sich, daß in ihm bald verschiedene kleinere Sekten auftraten, von denen jede das wahre Evangelium für sich zu haben vermeinte. Je nachdem nun diese Secten das Ganze der christlichen Lehre auffaßten, ward auch die Christologie verschieden gestaltet vermöge des inneren Zusammenhanges der einzelnen Wahrheiten. Es treten uns aber auf dem Gebiet der Christologie im Bereich der protestantischen Sekten An-

---

[1]) Corpus theolog. christ. Tiguri 1700. tom. II. p. 6 sqq. p. 17. n. 34: Formationis naturae humanae Christi ejusdem sanctificatio comes fuit in eo consistens, quod eadem Spiritus Sancti virtute natura humana Christi ab omni labe peccati originalis segregata et praeservata fuit.

[2]) Theologia theoretico-practica, Traject. 1699. p. 439.

schauungen entgegen, die sachlich sich decken mit den in den ersten Zeiten des Christenthums auftretenden Irrlehren der Gnostiker, Doketen und Ebioniten, wenn sie auch gekleidet sind in eine andere Form aftermystischer und theosophischer Speculation. Die Aehnlichkeit der beiderseitigen christologischen Anschauungen tritt besonders hervor in der Lehre von der Unsündlichkeit Christi. Wie in den ersten christlichen Jahrhunderten, so ward auch jetzt die Unsündlichkeit Christi nicht direkt angestritten, ja wie damals lieber die volle Menschheit Christi preisgegeben wurde als seine Sündefreiheit, so geschah dies auch jetzt.

11. Schon Andreas Osiander stellte im Gegensatz zu Luther die justitia essentialis, d. h. die Gottheit Christi hin als Ursache seines Heilsverdienstes und unserer Rechtfertigung. Seine menschlichen Handlungen, seine menschlichen Kämpfe und Leiden, seine menschlich-ethische Vollkommenheit und Heiligkeit erscheinen als Nebensache, indem nur der Besitz der wesentlichen Gerechtigkeit bewirkt, daß Christus das Gesetz erfüllte, und daß auch wir gerecht sind und gute Werke thun.[1])

Während bei Osiander die Annahme einer wahren uns wesens- und stammverwandten Menschheit zum Zwecke der Erlösung als ganz nebensächlich erscheint, wäre sie bei Kaspar Schwenkfeld der Erlösung geradezu hinderlich. Denn die ganze Natnr des Menschen ist (durch die Sünde) von Grund aus verdorben und dem Zorne Gottes verfallen und der Mensch ein Sklave des Teufels geworden.[2]) Dieser Zustand ist jetzt nothwendig gegeben mit der Schöpfung (creatio), weil jede Kreatur als solche außerhalb Gottes ihm feind und widersprechend ist. Von dem Schaffen unterscheidet aber Schwenkfeld das Zeugen, welches erst den Menschen in Einheit mit Gott setzt.[3]) Darum konnte nun die menschliche Natur Christi, die von Anfang an das göttliche Wesen in sich aufnehmen sollte, nicht zugleich geschaffen sein. Christus nahm deshalb seine menschliche Natur nicht aus dem geschaffenen Fleische Mariens, sondern aus einem hl. Fleische, das

---

[1]) Vgl. Gaß W. Geschichte der protest. Dogmatik. I. Bd. S. 61 ff.

[2]) Cf. Hahn G. L., Schwenkfeldii sententia de Chr. pers. et opere. Breslau 1847. p. 26: Totam hominis naturam funditus esse perditam deique irae devotam, hominem diaboli factum esse mancipium.

[3]) Dorner a. a. O. S. 629—30.

zuvor durch den hl. Geist bereitet worden war.[1]) So ist der zweite Adam schon in Folge seines Ursprungs heilig und ferne von aller Unreinheit, er hat nämlich alsogleich bei der Zeugung das göttliche Wesen erlangt und weil hervorgegangen aus dem göttlichen Wesen selbst hat er eine heilige und ganz reine Natur, die des Sündigens durchaus unfähig ist.[2]) Schwenkfeld will aber mit seiner Lehre die Identität der menschlichen Natur Christi mit der unsrigen nicht aufheben und rechnet darum zum Wesen der menschlichen Natur blos deren Bestandtheile, abgesehen davon, wie sie entstanden ist,[3]) er will nur die Heiligkeit und Unsündlichkeit Christi retten, die er eben nur mit der Wirksamkeit der Zeugung, nicht aber der Schöpfung, zu vereinbaren weiß.[4])

Noch weiter als diese pantheisirende, eutychianisirende und doketisirende Speculation Schwenkfelds gehen die Wiedertäufer. Auch ihnen ist durch die Sünde die Natur des Menschen gänzlich verdorben. Da nun Christus uns von der Sünde erlösen und selbst von der Sünde frei sein soll, so kann er nicht unsere schuldige, fluchbeladene, sündige Natur angenommen haben. Er kann seine menschliche Natur nicht von Maria empfangen haben, sondern er mußte eine göttliche Menschheit haben, die einer andern Gattung angehörte, die aber die Kraft besaß, die Söhne des ersten Adam zu Söhnen des zweiten zu machen.[5])

Mit den Anschauungen Schwenkfelds haben eine theilweise Verwandtschaft die theosophischen Gedanken eines Valentin Weigel

---

[1]) Hahn l. c. p. 35: Quum natura humana, quam assumsit a Maria statim ab initio in id esset destinata, ut divinam essentiam in se reciperet, fieri non potuit, ut simul esset creata. Qua de causa Chr. naturam suam humanam non ex carne Mariae creata assumsit, sed ex sancta per spiritum sanctum antea praeparata.

[2]) l. c. p. 28: Alter Adamus pro origine sua est sanctus et ab omni impuritate remotus ... Ex ipsa dei essentia profectus sanctae et purissimae est naturae peccare omnino nesciae.

[3]) l. c. p. 31. 38.

[4]) l. c. p. 38: Carnem Christi ubique dici sanctam, purissimam ... sanctitatem vero et gratiam non ex creandi sed ex generandi repeti posse efficacia.

[5]) So lehrten Menno Simonis, Melchior Hoffmann, Johann von Leyden. (Vgl. Dorner a. a. O. S. 637 ff.)

und Jakob Böhme. Nach ersterem ist durch die Sünde zwar der Seele nichts verloren gegangen, wohl aber der Leib verderbet worden. Darum war es zu unserer Erlösung nothwendig, daß Christus einen neuen Leib hatte, der nicht von unserer irdischen, sondern von himmlischer Substanz ist und geboren wird von der ewigen Weisheit Gottes, die Weigel die himmlische Eva nennt.[1])

Aehnlich lehrt Jakob Böhme, daß der Gottmensch nicht wie andere aus grobem Stoffe, sondern aus heiligem Elemente und ein englischer Mensch sei. Wie Schwenkfeld Jesum geboren sein läßt aus der Natur Gottes, Weigel aus der himmlischen Eva, so Böhme aus heiligem Element, das nach ihm zur paradiesischen Menschheit gehört, in welche auch Maria gerückt wird durch Vermählung mit der ewigen Jungfrau oder dem Worte Gottes.[2])

Gleichwie hier überall die Tendenz zu Tage tritt, die Sündefreiheit Christi möglichst rein zu erhalten und eher seine wahre uns wesens- und stammverwandte Menschheit preiszugeben, so haben selbst die Socinianer anfangs an der Unsündlichkeit Christi festgehalten, trotzdem sie die kirchliche Lehre von der Trinität und der Gottheit Christi läugneten. Christus ist ihnen zwar von Natur aus bloßer Mensch, nicht Gott, aber doch um seines Berufes willen von uns verschieden und in dieser Beziehung wieder einzigartig. Seine Einzigartigkeit besteht unter Anderm auch darin, daß er aus Maria vom hl. Geiste empfangen wurde. Ein männlicher Same

---

[1]) Vgl. Dorner a. a. O. S. 853—54. Neben diesem himmlischen Leibe Christi nahm aber Weigel noch einen irdischen Leib des Herrn aus Maria an, so daß der „einige Christus zween Leiber hat". Aber was uns essentiell nützt, ist Christi himmlischer Leib.

[2]) Vgl. Jul. Hamberger, die Lehre des deutschen Philosophen J. Böhme. München 1844. §. 192—210. Die Anschauung, daß die menschliche Natur Christi nicht uns vollkommen wesens- und auch stammverwandt ist, führte im ablaufenden siebzehnten Jahrhunderte vielfach zur Annahme einer himmlischen, präexistenten Menschheit Christi, so bei den Quäckern, bei Immanuel Swedenborg u. A. (Dorner a. a. O. S. 861 ff.) Das treibende Motiv zu einer solchen Lehre war, wie bei Schwenkfeld, den Wiedertäufern u. s. w., eine manichäisirende Auffassung von der Natur unseres Leibes und das Bestreben, die Sündenreinheit Christi möglichst sicher zu stellen. Bald aber hatte diese Anschauung auch entgegengesetzte Consequenzen in der Christologie und führte zur Leugnung der Unsündlichkeit Christi, wie sich im Folgenden zeigen wird.

ward durch Gott in die Jungfrau hineingeschaffen, und dadurch blieb Jesus frei von der sündlichen Neigung anderer Menschen, ja er erhielt eine heilige Willensrichtung, die nicht fehlen, nicht einmal versucht werden konnte.[1])

12. Wie wir sehen, wiederholt sich in den ersten Zeiten der protestantischen Kirche in Betreff der Unsündlichkeit Christi ungefähr dieselbe Erscheinung, die wir in den ersten Jahrhunderten der Kirche überhaupt bemerken. Die Leugner der Gottheit Christi suchten trotzdem noch an seiner Unsündlichkeit festzuhalten, die Leugner seiner wahren Menschheit kamen zu ihrer Häresie gerade im Interesse seiner Unsündlichkeit, diejenigen, welche die hypostatische Union mehr oder minder unrichtig bestimmten, zweifelten direkt nicht an derselben. Alle aber wurden zum Festhalten an der Unsündlichkeit Christi vorzüglich bewogen durch ein soteriologisches Interesse, indem Christus dem Bereich der Sünde absolut entrückt sein muß, wenn er uns von der Sünde erlösen soll.

II. Innerhalb der Christologie des Verstandesrationalismus und der Aufklärung; vorübergehende Reaction der orthodox-protestantischen Christologie.

1. Trotzdem die vorausgehenden protestantischen Theologen und Theosophen an der Unsündlichkeit Christi keineswegs zweifelten, so lagen doch in ihren Anschauungen vielfach Keime, die in ihren Consequenzen zur Leugnung der Unsündlichkeit des Herrn leicht führen konnten. So konnte die Annahme einer doppelten Leiblichkeit des Herrn, einer himmlischen und einer irdischen, leicht dazu führen, die letztere auch in Bezug auf die Sünde uns gleichzustellen, damit sie neben der himmlischen doch noch einen Schein von Berechtigung habe. Noch leichter konnte die socinianische Leugnung der Gottheit Christi zur Leugnung seiner Unsündlichkeit führen. Ja schon die übermäßige Betonung der Kämpfe und Versuchungen des Herrn, wie sie von Martin Luther geschehen, später aber allerdings meist unterlassen wurde, konnte zur Annahme führen, daß Christus in diesen Kämpfen möglicherweise auch hätte unterliegen können. Als dann der

[1]) Vgl. Dorner a. a. O. S. 758.

anfängliche extreme Supranaturalismus der Protestanten allmälig in einen eben so extremen Rationalismus umschlug, der insbesondere Nahrung zog aus den verschiedenen rationalistischen Philosophemen jener Zeit, da ward vollends die Unsündlichkeit Christi direct bezweifelt und geleugnet.

Anfangs ward die Unsündlichkeit Christi gegenüber der rationalistischen Leugnung von Seiten der streng orthodoxen Protestanten in verschiedenen zum Theil ganz gelehrten Dissertationen noch vertheidigt, allein je mehr der Rationalismus in der protestantischen Theologie vordrang, desto allgemeiner ward die Unsündlichkeit Christi, manchmal sogar seine Unsündigkeit, fallen gelassen. Wir wollen die diesbezüglichen Controversen und Anschauungen der Protestanten vom Schluß des siebzehnten bis zum Beginn des neunzehnten Jahrhunderts im Nachfolgenden kurz zur Darstellung bringen.

2. Die ersten, welche die Unsündlichkeit Christi leugneten, waren die Arminianer. Mit Rücksicht auf Hebr. 5, 8 („er lernte Gehorsam") behaupteten Episcopius,[1]) Curcelläus,[2]) Philipp von Limborch,[3]) Arnold Pölenburg,[4]) daß Christus zwar faktisch dem göttlichen Gebote in allweg Genüge geleistet, aber mit einer solchen Freiheit, daß er auch hätte sündigen können. Wäre diese Möglichkeit zu sündigen von Christus ausgeschlossen, so wäre sein Gehorsam kein freier, nicht der Liebe und Verehrung werth. Die Möglichkeit zu sündigen müsse in Christus um so mehr angenommen werden, als sein Amt auf Erden, wie die Arminianer wollen, vorzüglich in dem uns gegebenen Beispiele bestehe, das um so glänzender sei, wenn Christus trotz der Möglichkeit der Sünde dennoch nicht gesündigt habe.

3. Diese neue bisher ungekannte Lehre ward von Anfang an und später heftig bekämpft. Es traten gegen sie auf unter den

---

[1]) De grat. et lib. arbitr. c. 7. Respons. ad defens. Cameronis c. 12. 13. ed. Amsteled. 1650.

[2]) Opera theol. Amst. 1675. p. 229 sqq.

[3]) Theol. christ. Amst. 1735. l. IV. c. 13.

[4]) Epist. ad Phil. a Limborch. Diese Lehre ist auch aufgenommen in ihre Apolog. pro confessione sua c. 17. (Vgl. die Cotta'sche Ausgabe der Werke Gerhards 1764. tom. IV. p. 73.)

Arminianern selbst Adrian von Cattenburgh,[1]) ferner insbesondere Michael Walther und Theodor Krüger in Wittenberg.

Walther stellt in einer 1690 zu Wittenberg gehaltenen Dissertation die Lehre der Väter und der Scholastiker über die Unsündlichkeit Christi bis zu den Arminianern herauf zusammen, weist hin auf die ganz unbegründete Neuerung der Arminianer und vertheidigt ihnen gegenüber die alte Lehre, daß Christus auf keine Weise habe sündigen können und zwar, weil er empfangen ist vom hl. Geiste und weil ihm in Folge der unio personalis der hl. Geist nicht nach einem Maße gegeben ward.[2])

Krüger vertheidigte unter dem Vorsitz Haferungs den Satz gegen Episcopius u. A., daß Christus ganz frei war von jeder aktuellen und jeder potenziellen Sünde, d. h. Christus hatte keine innewohnende Sünde und konnte keine haben, er sündigte aktuell nicht und konnte nicht sündigen. Die Anschauung des Episcopius sei eine ganz gottlose und blasphemische Aeußerung. Denn in Christus war die größte Ehrerbietigkeit (εὐλάβεια Hebr. 5, 7), er war heilig und unbefleckt u. s. w. (Hebr. 7, 26), er hatte den hl. Geist nicht nach einem Maße, er hatte alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß, ja die Fülle der Gottheit selbst. Er ist empfangen vom hl. Geiste und darum nicht wie wir mit Sünden befleckt. Er würde endlich auch uns nicht erlösen können, wenn er nicht für sich selbst vollkommen und absolut heilig wäre. Darum bleibe es sicher, daß man nicht ohne Blasphemie sagen könne, Christus hätte seinem Vater auch nicht gehorchen (und so sündigen) können.[3])

---

[1]) Spicil. theolog. christ. Phil. a Limborch. c. 11. sect. 2. (Vgl. die zitirte Ausgabe Gerhards.)

[2]) Dissert. theolog. de Christi hom. ἀναμαρτησίᾳ Viteb. 1690. n. 21: Concludimus igitur, Christum hominem, ob sanctitatem tum originalem, quia conceptus est e Spiritu Sancto, tum communicatam, quia per unionem personalem ei datus est Spiritus Sanctus non ad mensuram, ita immunem fuisse a peccatis, ut peccare nullo modo potuerit.

[3]) Disput. de supplicat. Christi pro semetipso. Hebr. 5, 7. Viteb. 1729. p. 26 sqq. Christus erat alienissimus ab omni peccato non modo actuali sed et potentiali. Sensus est, Christum non tantum fuisse expertem peccati inhabitantis, sed et ne habere quidem illud potuisse. Item non tantum actu non peccasse, sed ne quidem peccare ullo modo potuisse . . . manet itaque firmum, non citra blasphemiam dici, quod Christus potuerit non obedire.

4. Denselben rationalistischen Standpunct wie die Arminianer nahmen von Anfang auch die Socinianer ein. Zwar hielten sie meist fest an der Unsündlichkeit Christi, wie wir gesehen haben, allein schon der jüngere (Samuel) Crell zog die Consequenz der Leugnung der Gottheit Christi, wenn er lehrt, Christus habe die Möglichkeit zu sündigen und eine böse Begierlichkeit des Fleisches gehabt.[1])

Von einem andern Standpuncte aus kam Peter Poiret zur Leugnung der Unsündlichkeit Christi. Er schreibt Christo schon vor seiner Incarnation nicht bloß mannigfache Erscheinungen, sondern auch menschliche émotions und Leiden zu, nimmt also an, daß Christus schon seit Adam Mensch geworden sei. Zu seiner ersten himmlischen Menschheit nahm aber Christus aus Maria noch eine zweite an von unserer sterblichen Verdorbenheit mit einem ganz ungeregelten Wesen, das erst unter schweren Kämpfen zu regeln war.[2])

Es traten bald Männer auf, welche unter dem Einfluß der englischen und französischen Freigeister mit dem Christenthum vollständig aufräumten, und insbesondere die Gottheit Christi und sein Genugthuungsverdienst ganz und gar leugneten. Christus ist ihnen ein gewöhnlicher Mensch wie wir, mit menschlichen Schwächen und Sünden behaftet wie wir. So behauptet Christian Fend die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur Christi, so zwar, daß Christus dieselbe erst nach Kämpfen überwunden habe.[3]) Christian Dippel, genannt Democritus, lehrt, Christus sei angesteckt gewesen von der Makel der Sünde und von dem Samen der Schlange, er sei innerlich von der Sünde versucht worden und habe zu kämpfen gehabt mit den von der Sünde kommenden Schwächen.[4]) Auch Eschrich,[5]) Edelmann[6]) und Reiz[7]) lehren in dieser Zeit, daß Christus habe sündigen können./

---

[1]) Cogitat. novae de primo et secundo Adam. Amsteled. 1700. §. 49.

[2]) Oeconomie divine après l. Incarn. de J. Chr. Chap. II. §. 3 sqq. Amsterd. 1687. Wie er selbst versichert, verdankt er seine Lehre einer gewissen Ascetin Bourignon.

[3]) Neue Uebersetzung des Briefes an die Ephesier, Frankf. 1727.

[4]) So an verschiedenen Stellen seiner zahlreichen Schriften, bes. demonstrat. evang. p. 22 seq. resp. ad quaest. Holm. p. 125 etc.

[5]) Schrifftmäßige Erklärung Cap. 53. Esa. ed. 1724.

[6]) In seinem Glaubensbekenntniß von 1746.

[7]) Vgl. die citirte Cotta'sche Ausgabe Gerhards tom. IV. p. 73, wo auch die vorgenannten Leugner der Gottheit und Unsündlichkeit Christi vorgeführt werden.

Die Beweise, welche diese negativen Geister vorbringen für die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur Christi oder für seine Möglichkeit zu sündigen, sind hauptsächlich folgende: Christus sei geboren worden aus Maria in gewöhnlicher Weise, die Möglichkeit zu sündigen lasse sich von der menschlichen Natur nicht trennen, es heiße von ihm, er habe Theil genommen am Fleische und Blute der Kinder (Hebr. 2, 14), er selbst sage, das Fleisch nützt nichts, in den Psalmen heiße es oft, daß Sünde und Uebel den Messias umgeben, er habe auch versucht werden können, er mußte Gehorsam lernen und so erst vollendet werden, er mußte die Sünde im Fleische richten, er hätte außerdem Gott keinen freien Gehorsam leisten können, er hätte endlich nicht einmal sterben können, wenn er nicht auch hätte sündigen können, denn nur das sündige Fleisch sei des Todes schuldig.[1])

5. Gegen die Lehren eines Poiret, Fend, Dippel, Eschrich erhoben sich auf orthodoxer Seite neben Joachim Lange, C. M. Pfaff u. A.[2]) insbesondere Carl Ludwig Hövel und Sigmund Jakob Baumgarten. Ersterer unterscheidet eine *ἀναμαρτησία* necessaria und contingens. Diese kann unbeschadet des Wesens eines Dinges vorhanden sein oder fehlen, erstere gehört zum Wesen eines Dinges. Sie zerfällt selbst wieder in eine absolute necessaria und hypothetice necessaria. Das Fehlen jener bringt einen Widerspruch an sich oder mit dem Wesen eines Dinges mit sich, das Nichtvorhandensein dieser nur einen Widerspruch in Rücksicht auf etwas dem Dinge selbst Aeußeres. Jene kommt nur Gott und den unvernünftigen, einer Sünde nicht fähigen Wesen zu, diese eignet Christo, d. h. seiner Menschheit. Er ist nicht bloß wirklich frei von der Erbsünde und der persönlichen Sünde, sondern er konnte nicht einmal sündigen und zwar wegen der persönlichen Vereinigung seiner menschlichen Natur mit der göttlichen.[3])

Im Einzelnen explizirt Hövel den Grund der Unsündlichkeit Christi in folgender Weise. Weil die Vereinigung der beiden Naturen in Christo permeatoria et communicativa war, so theilte die göttliche Natur ihre Vollkommenheiten der menschlichen mit nach der capacitas

---

[1]) Cf. Hoevel, dissert. theol. de ἀναμαρτησίᾳ Christi ejusdemque necessitate. Halae 1740. p. 20 sqq.

[2]) Vgl. die citirte Ausgabe der Werke Gerhards tom. IV. p. 72 sqq.

[3]) Vgl. die citirte Dissertation §. 19. p. 11.

der letzteren. Es konnte aber die ἀναμαρτησία der Menschheit Christi mitgetheilt werden unbeschadet ihres Wesens, und darum ward sie ihr auch wirklich mitgetheilt.[1]) Christus war ferner insoferne unsündlich, als er seiner Hypostase nach Gott und darum zur Erfüllung des Gesetzes auch als Mensch nicht verpflichtet war. Wo aber keine Pflicht besteht, da ist keine Uebertretung der Pflicht, also auch keine Sünde möglich.[2]) Christus mußte aber auch unsündlich sein, weil er außerdem nicht hätte Erlöser sein und weil sonst eine persönliche Union gar nicht hätte stattfinden können. Als Erlöser mußte Christus für uns stellvertretende Genugthuung leisten, und deßhalb mußte er für sich frei sein von jeder Verpflichtung zum Gesetz und zur Strafe, denn sonst hätte er für sich, nicht für uns das Gesetz erfüllt. Insoferne er aber selbst frei war von jeder Verpflichtung, war er eben, wie schon bemerkt, unsündlich.[3]) Daß ohne Unsündlichkeit eine persönliche Union nicht stattfinden könne, ergibt sich auf folgende Weise. Wenn wir uns geistig und mystisch mit Gott vereinigen wollen, müssen wir die Sünde hassen und fliehen. Wenn wir im ewigen Leben mit Gott auf's innigste vereinigt sein werden, wird die Sünde uns vollständig ferne bleiben. Umsomehr muß Christus mit der ἀναμαρτησία begabt sein, da seine Menschheit persönlich mit der Gottheit vereinigt werden sollte. Wenn darum aus irgend einem Grunde eine persönliche Union nothwendig ist, so ist eben so nothwendig auch die Unsündlichkeit der so unirten Natur, weil außerdem die Union selbst nicht stattfinden könnte.[4]) Schließlich widerlegt Hövel noch sämmtliche oben angeführte Gründe der Leugner der Unsündlichkeit Christi.[5])

Baumgarten wendet sich gleichfalls gegen die Gründe der Arminianer, des Poiret, Dippel u. s. w., und hält fest an der Unsündlichkeit Christi in Folge der persönlichen Vereinigung seiner Menschheit mit der Gottheit[6]) (ohne eine ausführlichere Begründung), trotzdem er anderweitig erklärt, daß die Erniedrigung Christi sich nicht bloß

[1]) l. c. §. 22. p. 13.
[2]) §. 23. p. 14.
[3]) §. 27—28. p. 16—17.
[4]) §. 29. p. 18.
[5]) §. 32—45. p. 20—37.
[6]) Untersuchung theologischer Streitigkeiten. 2. Bd. Halle 1763. (Baumgarten selbst starb 1757.) S. 160 ff.

auf seine niederen, sondern auch auf seine höheren Seelenkräfte bezogen habe.[1]) Zur Freiheit Christi speziell von der Erbsünde bemerkt er, daß letztere nicht zum Wesen der menschlichen Natur gehöre und nur bei der (jetzigen) natürlichen Erzeugung des Menschen entstehe. Darum mußte sie Christus nicht haben, auch wenn er eine wirkliche Menschheit annahm, und er hatte sie wirklich nicht wegen seiner übernatürlichen Empfängniß.[2])

6. Bisher haben wir nur Solche als Leugner der Unsündlichkeit Christi gefunden, welche außerhalb der orthodox-protestantischen Richtung standen. Allein in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts wurde unter dem Einfluß der herrschenden philosophischen Systeme die ganze kirchliche Christologie, deren Kernpunkt durch die bisherige Entwicklung der protestantischen Lehre mehr und mehr verschoben worden war, allmählig ganz zerbröckelt und aufgelöst. In dem Maße aber, als man von der traditionellen Christologie überhaupt abging, gab man auch die Lehre auf von der Mittheilung göttlicher Eigenschaften, insbesondere der Unsündlichkeit, an die Menschheit Christi. So lassen zuletzt nicht bloß die vollständigen Rationalisten und Apostel der Aufklärung, sondern unter dem Einfluß rationalistischer Denkweisen auch die sogenannten Supranaturalisten der Wolff'schen und später der Storr'schen Schule die Unsündlichkeit Christi fallen. Selbst seine Unsündigkeit ward geleugnet oder doch als historisch nicht beweisbar hingestellt. Wir wollen kurz in's Einzelne gehen.

7. Einen nachhaltigen Einfluß auf die ganze folgende Lehre von der Unsündlichkeit Christi übte aus der reformirte Theologe Johann Gottlieb Töllner.[3]) Er bestreitet vor Allem die hergebrachte lutherische Lehre, daß Christus zum thätigen Gehorsam nicht verpflichtet, daß somit dieser Gehorsam bloß für uns stellvertretend und verdienstlich gewesen sei. Wenn seine Gegner sich berufen auf die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi, so leugnet eben Töllner diese Voraussetzung. Denn unter vernünftigen Wesen seien nur zwei Arten von Vereinigung möglich, eine Vereinigung des Willens und

[1]) a. a. O. S. 319.

[2]) a. a. O. S. 449. 529.

[3]) In seinem Werke: Der thätige Gehorsam Jesu Christi. Breslau 1768. Philosophisch ist Töllner von Wolff angeregt, wie auch Döderlein u. A.

eine Vereinigung der Kraft, die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo habe darum in nichts Anderem bestanden, als in der mannigfaltigsten größten Mitwirkung der göttlichen Natur mit der menschlichen zu gemeinschaftlichen Zwecken. Die menschliche Natur Christi bleibe darum Subject eigener freier Handlungen, die göttliche Natur habe ihr zum Erlösungswerk bloß geholfen und Nestorius sei eigentlich mit Unrecht verketzert worden.[1]) Wenn seine Gegner sich berufen auf die Unsündlichkeit Christi, indem nach ihnen Christus insoferne unsündlich war, als er keine Verpflichtung zur Erfüllung des Gesetzes hatte (vergl. oben Hövel) und indem umgekehrt wegen der Unsündlichkeit Christi jedes Gesetz für ihn überflüssig, ja undenkbar war, so erwidert Töllner: „Die Unsündlichkeit Christi war keine absolute Unmöglichkeit unrechtmäßiger Handlungen, denn diese ist ein Vorrecht der Gottheit, sie war nur eine Folge aus der persönlichen Vereinigung mit der göttlichen Natur und also in einer gewissen Verknüpfung vorhanden, und das ist eine bedingte Unmöglichkeit zu sündigen." Eine solche aber setzt Gesetze voraus, denn „sie findet nur statt unter der Bedingung, daß ein moralisches Wesen bei jeder Bestimmung zu einer Handlung ein dieselbe bestimmendes Gesetz Gottes erkennt und solches jedesmal lebendig oder zu einer demselben gemäßen Entschließung hinreichend erkennt." „So war in der menschlichen Natur Christi eine Fertigkeit, jede erkannte Pflicht wirklich zu beschließen und auszuüben. Und die göttliche Natur verhütete in allen kritischen Augenblicken, daß keine gegenseitige (= gegentheilige) Bestimmung erfolgte. Also war die Unsündlichkeit der menschlichen Natur Christi nichts anderes, als eine Befestigung im Guten.[2])

---

[1]) a. a. O. §. 80—85. S. 354—389.

[2]) a. a. O. §. 87. S. 399—401. Aehnlich stellt Töllner die Freiheit Christi von der Sünde dar in seinen „theologischen Untersuchungen" (1. Bd. 2. Stück. Riga 1773. S. 126): „Der Mensch Jesus genoß von seinem Entstehen an einer übernatürlichen Einwirkung, welche diesen neuen Geist in allen kritischen Augenblicken für Fehltritte bewahrte, und den Verlust der Unschuld also verhinderte." „Durch ein fortgesetztes Wunder wollte Gott den Mittler der Menschen vor dem Verderben bewahren." Christus ist somit nach Töllner fortwährend in der Möglichkeit des Sündigens, welche Möglichkeit aber in jedem entscheidenden Momente durch eine übernatürliche Einwirkung Gottes wieder zur Unmöglichkeit wird.

Noch eine weitere Concession an den Rationalismus machte J. Chr. Döderlein. Das Verhältniß zwischen Jesus und Logos nennt er ein Verhältniß der Freundschaft. Jesus lebte so, daß er seine Seele rein bewahrte von jedem Fehler und durch keine Sünde befleckt wurde. Allein seine ἀναμαρτησία verdiene mehr Lob, wenn er auch hätte sündigen können, nur in diesem Falle habe er auch verdienen können und so könne er Beispiel für uns sein.[1])

Gotthilf Traugott Zachariä, welcher die christliche Lehre rein biblisch ohne Berücksichtigung der kirchlichen Lehrform darstellen wollte, schreibt Christo zwar alle Schwachheiten der menschlichen Natur zu, aber nicht den moralisch verdorbenen Zustand der übrigen Menschen. Seine Unsündlichkeit bringt Zachariä in Verbindung mit seiner Bestimmung zur Versöhnung der Menschen oder zum Sündopfer. Wenn der hl. Paulus ihn umgeben sein läßt mit Schwachheit (ἀσθένεια Hebr. 5, 2), so verstehe er darunter alle Arten empfindlicher Leiden, welche Christus auf Erden ertragen, welche Versuchungen werden, soferne sie andere Menschen zur Sünde reizen. Diese Leiden habe Christus ertragen, aber ohne Sünde, d. h. ohne sich dadurch im Geringsten zu einem strafwürdigen Vergehen bewegen zu lassen. Was für Verderben und Sünde er von den Menschen aufgehoben hat, eben dergleichen ist bei ihm selbst gar nicht befindlich, folglich kein moralisches Verderben und keine eigentliche Sünde. Als Grund hiefür gibt Zachariä an die wunderbare Geburt Christi, bei welcher Gott etwas Außerordentliches bewirkt habe, alle weiteren Fragen aber erklärt er für unnütz und untersucht in Folge dessen auch nicht, ob Christus bloß faktisch nicht gesündigt habe, oder ob er auch nicht hätte sündigen können.[2])

8. Gleichwie diese an das christliche Dogma im Allgemeinen wenigstens sich noch anschließenden Theologen die Unsündlichkeit Christi preisgaben, ebenso auch jene, welche dem von G. Chr. Storr in

---

[1]) Institut. theologi christ. vol. 2. ed. 5. 1791. l. II. p. II. c. 1. sect. 1. §. 234. Er faßt seine Lehre also zusammen: Potuit Jesus peccatis sese contaminare sed victor abiit neque animum corrumpi passus est, qui voluntatis divinae conscientia ac rectitudinis constantia aditum vitio praeclusit et confirmatus in bono fuit. Gegen Döderlein (die erste Aufl. seiner Instit. erschien 1780) trat auf Erbstein in seinen „Gedanken über die Frage, ob Jesus der Erlöser sündigen konnte.“ Meißen 1787.

[2]) Biblische Theologie, 3. Theil. Tübingen 1780. §. 158. S. 37—46.

Tübingen begründeten sogenannten biblisch verständigen Supranaturalismus anhingen oder nahe standen. Wir rechnen nebst S. F. N. Morus († 1792) vor Allem hieher einen Fr. V. Reinhard († 1812), G. Ch. Knapp († 1825) und J. Ch. F. Steudel († 1837).

Reinhard lehrt, daß Jesus von Nazareth wahrer Gott und wahrer Mensch ist. Die menschliche Natur Christi sei der unserigen dem Wesen nach völlig gleich gewesen, die Sünde ausgenommen. Denn die Schrift bezeuge ausdrücklich (Hebr. 4, 15; 7, 26; I. Joh. 3, 5; I. Petr. 1, 19; 2, 22; II. Cor. 5, 21), daß seine Natur und sein ganzes Betragen frei von Sünde war. Es erhelle dieß auch aus seiner ganzen Geschichte und aus dem vortrefflichen Charakter Jesu, der alles übertreffe, was die Geschichte aufzuweisen hat. „Wir legen daher der menschlichen Natur Christi ἀναμαρτησίαν bei und halten die Frage, ob er habe sündigen können, für überflüßig, zumal da sie immer Gelegenheit zu vielen Wortstreitigkeiten gegeben hat. Es ist genug, wenn man behauptet, die Tugend Christi sei die Folge seiner freien Entschließung gewesen, er habe folglich zum Gegentheil versucht werden können, wovon auch die Schrift Beispiele enthält Matth. 4, 1 ff." [1])

Knapp betrachtet als Vorzüge der Seele Christi seinen Verstand und eine ganz vollkommene Sittenreinigkeit und Unsträflichkeit seines Lebens. Das letztere nennen die Theologen Unsündlichkeit (ἀναμαρτησία) Jesu. Aus allen Lehren und Reden Jesu und aus seinem ganzen Leben und Verhalten leuchte überall die größte Rechtschaffenheit, Tugend und Frömmigkeit hervor. Die Unsündlichkeit Christi werde auch bezeugt von der hl. Schrift und sei schon eine Folge davon, daß Jesus ohne sittliches Verderben geboren wurde. Allein Knapp bezeichnet es als verfehlt, beim Menschen Jesus auch die Möglichkeit der Sünde in Abrede zu stellen. Denn gleichwie Adam fallen konnte, obwohl er ohne Erbsünde geschaffen war, ebenso konnte auch Christus sündigen, obwohl er ohne sündliches Verderben war. Es würde sonst auch seine Tugend keinen Werth und kein Verdienst

---

[1]) Vorlesungen über die Dogmatik. 1. Aufl. Göttingen 1799. 5. Aufl. Sulzbach 1824. §. 91. S. 342 ff. bes. S. 346.

mehr haben, und der Mensch in ihm wäre bloße Maschine. Die Behauptung der absoluten Unsündlichkeit Christi ist sogar schriftwidrig, denn er wird uns in der Schrift vorgestellt als Beispiel, es wird von ihm als Menschen der Zuwachs an Vollkommenheiten von allerlei Art behauptet, sowie daß er den Gehorsam erst lernen mußte, es wird ausdrücklich gelehrt, daß er versucht, d. h. zur Sünde gereizt worden sei, daß er aber die Regungen überwunden habe.[1])

Am entschiedensten bekämpft die Unsündlichkeit Christi Steudel, bei welchem aber neben der im Allgemeinen supranaturalistischen Grundlage auch Kant'sche und Schleiermacher'sche Elemente sich finden. Er schreibt Christo die ἀναμαρτησία zu, d. h. „diejenige Bestimmtheit des sittlichen Willens, kraft welcher der Wille bei ihm, wofern er sich entschied, stetig nur das Gottgefällige, niemals einen Widerspruch mit Gott eintreten ließ." Allein „obwohl es in der Idee des Erlösers liegt, daß er die Möglichkeit des Sündigens, welche in ihm lag, niemals verwirklichte, so ist er auf der andern Seite der Unsündliche, obgleich — oder vielmehr insoferne — er die Möglichkeit hatte zu sündigen. Der Erlöser konnte nicht Erlöser sein, wenn er sündigte, so ist die Sünde allerdings in ihm etwas Undenkbares, aber die Verwirklichung der Idee des Erlösers schließt es in sich, daß er als einer, der sündigen konnte, nicht sündigte. Nicht als qui non potuit peccare, sondern als qui potuit non peccare ist er Erlöser der Menschen. Als Aufgabe der Menschwerdung des Sohnes Gottes haben wir uns eben das zu denken, die menschliche Natur als eine vom Bösen möglicherweise frei zu erhaltende darzustellen und somit die Möglichkeit ihrer Reinigung vom Bösen zu verbürgen, nicht aber, die menschliche Natur als eine für das Böse unzugängliche darzustellen; damit hätte er ja vielmehr die Wahrheit der menschlichen Natur verleugnet, anstatt die Wahrheit ihres Urbildes vorzuhalten. Christus als derjenige, welchem die Sünde unmöglich war, wäre gar nicht Mensch geworden, sondern die menschliche Natur wäre bei ihm nichts als Schein gewesen."[2])

---

[1]) Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre. II. Theil. Halle 1827. §. 93. S. 151 ff.

[2]) Die Glaubenslehre der evangelisch-protest. Kirche. Tübingen 1834. S. 240 bis 242.

9. Wenn schon solche Theologen, die doch noch orthodox, ja sogar supranaturalistisch sein wollten, die Unsündlichkeit Christi aufgaben, so können wir uns nicht mehr wundern, wenn die ausgesprochenen Rationalisten ebenfalls die Unsündlichkeit des Herrn, ja wenn sie selbst seine Unsündigkeit leugneten oder bezweifelten. In letzterer Beziehung ging am weitesten der Hamburger Professor Hermann Samuel Reimarus († 1768) in den nach seinem Tode von Lessing edirten sog. „Wolfenbüttler Fragmenten". Reimarus macht zum Maßstab der Prüfung für den Inhalt jeder Offenbarung die Wolff'schen Grundregeln der Vernunft, nämlich das Princip der Identität und des Widerspruchs, und die herrschenden Naturgesetze. Von hier aus sucht er zu zeigen, daß das Christenthum und ebenso auch das Judenthum nicht auf Offenbarung ruhe und ruhen könne, weil alle Thatsachen des alten und neuen Bundes, welche man dafür anführe, geschichtlich unmöglich, voll Widersinn und Ungereimtheit seien. Da er aber das Meiste hievon als historisch voraussetzt, so bleibt nichts übrig, als es unter die Kategorie des Betruges und absichtlicher Täuschung zu stellen. Die Helden der Bibel sind ihm Betrüger, wenn er sie auch nicht immer so nennt. Besonders greift Reimarus den unbefleckten Charakter Jesu an. Er macht ihn zum Agitator, der zur politischen Erhebung seiner Nation sich der Messiasrolle, sei es mehr aus Berechnung, sei es aus Schwärmerei, auf keinen Fall aber ohne Beimischung von Ehrgeiz, Herrschsucht und Unredlichkeit habe bedienen wollen, der aber in der Durchführung seiner politisch-revolutionären Pläne verunglückt sei.[1]).

---

[1]) Vgl. das Fragment: „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger," herausg. von Lessing 1777. Sachlich bringt Reimarus Nichts, was nicht schon von den englischen und französischen Freigeistern gesagt worden wäre. Schriften ähnlichen Geistes in Deutschland sind: Paalzow, Hierokles 1785. Riehm, reines Christenthum 1789. Ders. Christus und die Vernunft 1792. Besonders K. Venturini, natürliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth 1806. Ders. Geschichte des Urchristenthums u. s. w. 1807. Zuletzt noch Langsdorf, Gott und Natur, Religion Christi und Religion der Christenheit 1828. Ders. Einfache Darstellung des Lebens Jesu 1831. Die Richtung des Reimarus hatte ihre Vorläufer in Fend, Dippel, Edelmann u. A., ihre Ausläufer in Strauß (zweites Leben Jesu), Rénan u. A. Die sittliche Reinheit Jesu wurde hier ungefähr ebenso angegriffen, wie von den alten ungläubigen Juden und Heiden. Vgl. oben S. 14 ff.

10. Immerhin höher als die einem ganz gemeinen Hasse gegen Christus entstiegenen Aeußerungen eines Reimarus u. A. stehen die Anschauungen des Kant'schen Rationalismus über den sittlichen Charakter Jesu, nemlich die Anschauungen des Kant selbst, ferner die eines Röhr, Wegscheider und (theilweise) Bretschneider.

Nach Kant ist der Sohn Gottes nichts Anderes, als die Idee der Menschheit in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit, wie sie in Gott ist. Diese Idee ist auch in der Vernunft des Menschen als das Ideal, dem er nachstreben soll, und insoferne diese Idee nicht bloß in Gott, sondern auch im Menschen ist, ist sie gleichsam herabgestiegen vom Himmel zu den Menschen und hat sich der menschlichen Natur immanent gemacht, ist Mensch geworden. Damit aber diese Idee uns dienen könne zum Ideal unseres Strebens, stellen wir sie uns mit der hl. Schrift vor als personifizirt in einem wirklichen Menschen, welcher nicht bloß alles Gute gethan, sondern auch durch Lehre und Beispiel das Gute überall verbreitet hat. Ob je ein solcher Mensch wirklich existirt hat, ist dabei ganz gleichgiltig, und hat er auch wirklich existirt, so brauchen wir ihn doch nicht als etwas Höheres, denn als einen natürlich gezeugten Menschen anzusehen. Auf keinen Fall aber dürften wir ihn in ethischer Beziehung über die Menschen erheben, denn „die Erhebung eines solchen Heiligen über alle Gebrechlichkeit der menschlichen Natur würde der praktischen Anwendung der Idee desselben auf unsere Nachfolge, nach allem, was wir einzusehen vermögen, eher im Wege sein. Denn, wenn gleich jenes Gott wohlgefälligen Menschen Natur insoweit als menschlich gedacht würde, daß er mit eben denselben Bedürfnissen, folglich auch denselben Leiden, mit eben denselben Naturneigungen, folglich auch eben solchen Versuchungen zur Uebertretung wie wir behaftet, aber doch soferne als übermenschlich gedacht würde, daß nicht etwa errungene, sondern angeborne Reinigkeit des Willens ihm schlechterdings keine Uebertretung möglich sein ließe, so würde diese Distanz vom natürlichen Menschen dadurch wiederum so unendlich groß werden, daß jener göttliche Mensch für diesen nicht mehr zum Beispiel aufgestellt werden könnte." [1])

---

[1]) Vgl. Kant's Werke, Bd. X. S. 73—74. (Ausgabe von Rosenkranz und Schubert.)

Es ist leicht ersichtlich, daß im Systeme Kants für einen unsündlichen Christus oder für einen Christus, der als Erlöser von der Sünde noch eine Bedeutung haben soll, gar kein Raum mehr vorhanden ist. Er läßt zwar noch eine Stelle offen für einen historischen Christus, aber dieser erscheint als ganz entbehrlich zur Erlösung und unterscheidet sich nicht anders von den gewöhnlichen Menschen, als daß er etwa der erste Erlöste ist. Dennoch hat man wiederholt versucht, von Kant'schen Principien aus eine Christologie auszubilden. Daß hiebei der vollständigste Rationalismus in die Lehre von der Person Christi hineingetragen werden mußte, daß consequent seine Unsündlichkeit nicht festgehalten werden konnte, ist von selbst klar./

So betrachtet Röhr „den großen Stifter des Christenthums als eine reinmenschliche Erscheinung, bei deren Erklärung er seine Zuflucht durchaus nicht zu einer übernatürlichen Causalität nehmen zu müssen glaubt. Jesus ist ihm in der vollsten, umfassendsten Bedeutung des Wortes Mensch wie wir, ein natürliches Produkt seines Volkes und Zeitalters, aber in Absicht auf Geist, Weisheit, Tugend und Religiosität von keinem Sterblichen der Vor- und Nachwelt übertroffen." [1]) In beredten Worten sucht Röhr „die sittliche Größe" des „Weisen, des großen Propheten von Nazareth," zu schildern. „Die Kunst, gut und tadellos zu handeln, liegt ihm im Herzen, wie die Kunst zu sehen in den Augen. Sein Inneres, sein tiefstes moralisches Bewußtsein, ich möchte sagen sein Blut, ist die Quelle der erhabenen sittlichen Vollkommenheit, die alles Irdische überstrahlt, deren Glanz kein so leichtsinniger, noch so frecher Spötter je nur von weitem zu beschmutzen gewagt hat. Es ist ihm natürlich, er weiß, er kann nicht anders, als mit der hingebendsten Religiosität an Gott zu hangen, das moralische Gesetz in sich unverbrüchlich zu befolgen, seine erkannte Pflicht mit strengster Gewissenhaftigkeit zu üben, alle seine Triebe, Neigungen und Leidenschaften derselben unterzuordnen. Er ist das höchste, das einzige, das unerreichbare Muster sittlicher Vollkommenheit, weil er in diesem Streben die beste Befriedigung der Ansprüche findet, die sein moralisches Gefühl an ihn macht. Er hatte bei diesem Streben auch mit Hindernissen zu kämpfen, aber er trug über sie alle den Sieg davon, weil

[1]) Briefe über den Rationalismus, Aachen 1812. S. 26.

er nicht wußte, daß man anders wollen könne, als sie besiegen." [1]) Aber sofort ruft Röhr wieder aus: „Dennoch warst du eine rein menschliche Erscheinung, und alles ist an dir begreiflich und natürlich!" So hoch darum auch Röhr die sittliche Größe Jesu erhebt, so sehr er betont, daß Jesus es nicht anders wußte, als das Gute zu thun und das Böse zu meiden, er kann es von seinem Standpunkt aus niemals zu einer eigentlichen Unsündlichkeit Christi bringen.

Nach dem Muster Röhrs stellt auch J. A. L. Wegscheider, nachdem er kurz die Lehre der Theologen von der Anamartesie und Anhypostasie der Menschheit Christi erwähnt, den Weisen von Nazareth hin als erhaben in seiner ganzen geistigen Individualität, in seiner intellectuellen und moralischen Größe, in Hinsicht der Schicksale und Thaten, die ihn auszeichneten, indem er ein moralisches Reich, eine Anstalt stiftete, die auf Erleuchtung, Besserung und Beglückung des Menschengeschlechtes abzweckt. Ausdrücklich warnt aber Wegscheider, in der Person und dem Werke Christi etwas mehr zu finden, als ein Produkt des gewöhnlichen Causalnexus der Dinge. [2])

Obwohl die theologische Grundlage eines K. G. Bretschneider anfangs eine supranaturale ist, so kommt er doch wie in anderen Punkten, so auch in der Lehre von der Anamartesie Christi allmählig zum nämlichen Resultate wie die ausgesprochensten Rationalisten. Es ist nach ihm ganz gleichgiltig, ob man annimmt, Christus habe einen menschlichen Vater oder nicht, denn die wesentliche Würde Jesu als eines göttlichen Lehrers bleibe dabei immer unangetastet. Was den Christo beigelegten Vorzug betrifft, daß er ohne Erbsünde gewesen sei, so lasse sich keine Stelle des neuen Testamentes, die überhaupt von der Erbsünde nichts wisse, mit einigem Grunde dafür anführen. Auch bedürfe das kirchliche System dieses Lehrsatzes nicht, indem das Opfer Jesu nichts verliert, wenn man nur soviel nachweist, daß er keine wirkliche Sünde gethan habe. Was den weiteren Vorzug betrifft, daß Jesus keine wirkliche Sünde gethan, so sei dieß

[1]) a. a. O. S. 149—150.

[2]) Institut. theolog. dogmat. ed. 1. Halae 1815 (ed. 8. 1844) §. 122. 123. 128. Wegscheider gilt als der eigentliche Dogmatiker des kantianisirenden Rationalismus.

nicht eine Eigenschaft seiner Natur, sondern eine Beschaffenheit seines Lebens. Wollte man sie mit den älteren Theologen für eine Eigenschaft der Natur erklären und daher mit ihnen behaupten, Jesus habe seiner menschlichen Natur nach gar nicht sündigen können, so wäre seine Unsündlichkeit gar keine menschliche Eigenschaft mehr gewesen. Denn wenn er wahrer Mensch war, so mußte in ihm auch die innere Möglichkeit der Versuchung, von der allein Gott frei sein kann, vorhanden sein. Auch hätte er sonst wegen seines Gehorsams nicht belohnt, wir aber zur Nachahmung seines Beispieles nicht verpflichtet werden können. Selbst eine solche bloße Unsündigkeit kann aber nach Bretschneider historisch kaum bewiesen werden. Christus selbst sprach kein derartiges Zeugniß von sich aus, die Apostel konnten seine Unsündigkeit nicht bezeugen, weil sie nicht das ganze Leben Jesu und noch weniger sein Inneres kannten, und überdieß unter dem Eindruck ihrer Liebe zu Jesus schrieben. So bleibt es nach Bretschneider unbestimmt, ob Jesus bloß von Thatsünden sich frei gehalten oder ob auch seine innersten Gesinnungen und Gemüthsbestimmungen stets von Sünde sich frei erhalten haben.[1])

11. Schon vor Bretschneider hat M. Weber die gewöhnlichen Schriftbeweise für die Sündefreiheit Christi zu entkräften gesucht, ohne aber die Anamartesie Christi selbst läugnen zu wollen. Er wollte diese nur gegründet wissen auf das von Gott inspirirte Zeugniß der Apostel und dadurch mittelbar auf das Zeugniß Gottes selbst, der als Herzenskundiger hier allein ein endgiltiges Urtheil fällen könne.[2])

Denselben Standpunkt nimmt besonders ein Christian Friedrich Fritzsche. Die Sündlosigkeit Jesu steht ihm zwar über allen Zweifel fest. Allein er leugnet einerseits gegen Hövel (siehe oben) die absolute Unsündlichkeit Christi, andererseits (bes. gegen Ullmann, von dem unten die Rede sein wird) die historische Beweisbarkeit der bloßen Unsündigkeit und schließt sich an M. Weber an, indem er den Beweis hiefür auf das Zeugniß der Apostel stützt, die durch Wunder und Weissagungen sich als inspirirte Träger göttlicher Offenbar-

[1]) Handbuch der Dogmatik. 2. Bd. 1. Aufl. Leipzig 1818. 4. Aufl. 1838. §. 138. S. 174—183.

[2]) Vgl. sein Programm (Viteb. 1796): Virtutis Jesu integritatem neque ex ipsius professionibus neque ex actionibus doceri posse.

ungen, also auch der göttlichen Offenbarung der Anamartesie Christi, bekundet hätten.[1])

12. Aus inneren Gründen gehören hieher noch zwei protestantische Gelehrte, deren Anschauung über die Unsündlichkeit Christi philosophisch beeinflußt ist von dem älteren Rationalismus, historisch-kritisch aber sich deckt mit den Lehren eines Bretschneider, Fritzsche u. A. Es sind dieß de Wette und C. A. Hase.

Die philosophisch-dogmatische Grundlage der Christologie de Wette's ist ein im Anschluß an Fr. H. Jakobi[2]) und besonders an J. Fr. Fries ausgebildeter sog. ideal-ästhetischer Rationalismus, welcher das Göttliche nicht mit endlichen Verstandesbegriffen erkennt, sondern unmittelbar ahnt und schaut. Von diesem Standpunkte aus meint de Wette in seiner Schrift: „Ueber Religion und Theologie," Berlin 1815, daß wir auf Christum nur den Inhalt unseres religiösen Gefühles übertragen und so die höhere religiöse Idee in ihm absolut verwirklicht sehen. Allein diese ideale ästhetische Anschauung entziehe sich dem begrifflichen Denken des endlichen Verstandes und die metaphysischen Formeln des kirchlichen Dogma haben durch die Vergottung der Person Jesu aus der Idee, als deren Symbol seine Geschichte aufzufassen ist, eine Mythologie gemacht.[3]) Zur Verbildlichung einer Idee nun könne Christus auch dienen, wenn er nicht sündlos ist und darum brauche es kaum des bestimmten Glaubens an seine Un-

---

[1]) Vgl. seine Commentationes IV de ἀναμαρτησίᾳ Jesu Christi. Halae 1835—37. Die Unsündlichkeit Christi bestreitet er mit den gewöhnlichen Gründen der Rationalisten, gegen die gewöhnlichen Beweise für seine Unsündigkeit wendet er ein, daß entweder nicht ausdrücklich von Sündefreiheit darin die Rede sei, sondern nur von Tugend und Heiligkeit überhaupt, oder daß (in der Hauptstelle Joh. 8, 46) ἁμαρτία nicht Sünde, sondern Irrthum oder Trug bedeute. Das letztere nehmen mit ihm mehrere protestantische Exegeten an.

[2]) Nach Jakobi; (Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung S. 62 ff.) ist Christus nur das religiöse Ideal, alles Historische dagegen gleichgiltig, und das religiöse Verhältniß zum historischen Christus nur dann nicht Götzendienst, wenn im Grunde nur jenes Ideal in Christus gemeint und verehrt wird.

[3]) Vgl. Dorner, Entwicklungsgesch. d. L. v. d. P. Chr. II. Bd. S. 996 ff. Denselben Standpunkt vertritt de Wette in seinem „Lehrbuch der christlichen Dogmatik," 2. Th. Berlin 1821. S. 129: „In der natürlichen Erscheinung Christi, weil sie eine alles übersteigende menschliche Vollkommenheit darstellt, ahnt und schaut der fromme Glaube ein Göttliches, über das Verhältniß aber des Göttlichen zum Menschlichen läßt sich keine Theorie nach positiven Begriffen geben."

sündlichkeit. In seiner späteren Schrift: „Das Wesen des christlichen Glaubens," Basel 1846, anerkennt de Wette, daß sich am Charakter Jesu nirgends ein Fehler zeigte, sowie daß sein sittliches Leben auf die Apostel den größten Eindruck machte, allein gleichwie er lehrt, daß Christus eine sittliche Entwicklung durchgehen, daß die ursprüngliche Reinheit seines Charakters dem Gesetze geschichtlicher Entwicklung gemäß nach und nach in die Erscheinung treten und sich bethätigen mußte, daß er also nicht von Anfang an unsündlich war, so meint er auch, die schlechthinige Sündlosigkeit Jesu sei durch alle Beweise nicht festgestellt, und ein Verstand, der rein aus Verstandesgründen daran zweifelt, nicht widerlegt. Aber, so schließt er, wir schreiben Christo Sündlosigkeit nicht zu kraft eines Verstandesurtheils, sondern kraft gläubig begeisterter Verehrung. Der Zweifel an der Möglichkeit, daß ein Sohn unseres sündigen Geschlechtes ganz von der allgemeinen menschlichen Verderbniß ausgenommen werden könne, beunruhigt den Gläubigen nicht, da er geneigt ist, auch das Höchste für möglich zu halten.[1])

Nach Hase ist in Christo nicht durch ein wunderbares Aneignen der göttlichen Natur an die menschliche, sondern durch die vollendete Ausbildung der menschlichen Natur das göttliche Leben zu Tage gekommen, so daß die göttliche Natur Christi Nichts ist als das vollendete göttliche Leben des Menschen (Jesus) durch religiöse Vereinigung mit Gott. Diese religiöse Vollendung Jesu kann negativ auch als Sündenlosigkeit bezeichnet werden.[2]) Ueber diese Sündenlosigkeit Jesu nun lehrt Hase in seinem „Leben Jesu" (seit der 2. Auflage) Folgendes: Jesus konnte wie der erste Mensch fallen oder siegen. In Wirklichkeit hat er nie gesündigt, allein der objectiv historische Beweis seiner Sündlosigkeit hat nur eine mittelbare Bedeutung. Entweder wird nur bezeugt, daß Jesus ein rechtschaffener Mensch gewesen, oder wenn die Apostel wirklich seine Sündlosigkeit bezeugen wollen, so hat ihr Zeugniß nicht viel mehr Bedeutung, als das bekannte Zeugniß Xenophons über Sokrates. Denn sie kannten nicht seine Vergangenheit, noch das Geheimniß seines

---

[1]) Vgl. §. 53. S. 269—73.

[2]) Lehrbuch der evang. Dogmatik. 2. Aufl. Leipzig 1838. S. 286. 246.

Geistes. Auch der Rückschluß aus der sittlichen Wirkung des Christenthums beweist nicht die vollkommene Sündlosigkeit seines Stifters. Denn eine solche Wirkung war auch möglich, wenn in Christo das sittliche Streben nur verhältnißmäßig am kräftigsten war. Es ist daher nur ein subjectiver Beweis möglich aus dem Selbstbewußtsein Jesu, dessen Aufrichtigkeit durch die objectiven Beweise verbürgt ist. Jesus hat dieses Selbstbewußtsein ausgesprochen theils Joh. 8, 46, theils in jenen Stellen, wo er seine Einheit mit Gott bezeugt, welche, gerade rein menschlich betrachtet, wenigstens jede bewußte und nicht in sich selbst versöhnte Störung der göttlichen Liebe durch die Sünde ausschließt. Dieß ist nach Hase die verborgene Wahrheit in der vor Alters gewöhnlichen Ableitung der Unsündlichkeit aus der Gottheit Christi oder nach ihrer späteren Wendung aus dem Zeugniß Gottes für seine Sündlosigkeit. Wenn nun diese letztere auf solche Weise auch besteht, so war doch Christus vor seinem Tode nicht vollendet und seine Vollkommenheit immer nur eine beschränkte, wachsende, so daß Gott (Matth. 19, 17) allein vollkommen gut ist.[1])

III. Innerhalb der neueren und neuesten protestantischen Christologie.

1. Die zweite von den drei oben angedeuteten Grundrichtungen in der protestantischen Christologie involvirt eine völlige Destruction der alten Form der Christologie. Das neunzehnte Jahrhundert nun brachte innerhalb der protestantischen Theologie eine ganz neue Form der Christologie hervor, deren Charakteristisches fortan darin besteht, die wesentliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen anzustreben.[2]) Wir lassen es vorläufig dahingestellt, ob nicht

---

[1]) Leben Jesu, 5. Aufl. Leipzig 1865. §. 30. S. 74 ff. In dem „Lehrbuch der evang. Dogmatik", S. 246 findet Hase in Joh. 8, 46 eine indirekte Andeutung der Sündlosigkeit Jesu und gründet letztere vorzugsweise auf die Erhabenheit des religiösen Selbstgefühls Jesu und sein Einssein mit Gott, welches in der Art ausgesprochen sei, daß ein Dazwischengetretensein der Sünde undenkbar scheint. In seiner „Gnosis oder evang. Glaubenslehre für die Gebildeten in der Gemeinde", 2. Aufl. II. Bd. 1870. S. 129 wird Joh. 8, 46 nur mehr auf die Wahrhaftigkeit Christi bezogen.

[2]) Vgl. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, II. Bd. S. 1059.

diese ganze Christologie ihrem Princip nach auf Pantheismus hinausläuft, oder ob die dialektischen Verklausulirungen das überall hervorlauernde Ungeheuer des Pantheismus irgendwie zu verscheuchen vermögen. Wir wollen hier nur in Kürze die vorzüglichsten Anschauungen über die Unsündlichkeit Christi vorführen.

2. Angeregt und beeinflußt ist diese dritte Grundrichtung in der protestantischen Christologie vorzüglich durch die philosophischen Systeme eines Schelling und eines Hegel. In seiner „Methode des akademischen Studiums" (1803) faßt Schelling die Menschheit rein als solche (ähnlich, aber nicht gleich Kant), als den ewigen Sohn Gottes, als den offenbaren Gott auf, der als ein leidender, den Verhängnissen der Zeit unterworfener erscheine. Christus sei nur der Gipfel dieser Erscheinung, mit dem die Welt der Endlichkeit schließe und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet werde.[1])

Nach Hegel gelangt Gott zum Wissen seiner selbst, zum absoluten Wissen erst im menschlichen Geiste. Allein der menschliche Geist ist der verendlichte Geist und die Spitze der Verendlichung ist das Böse. Der Mensch weiß sich als getrennt von Gott, als böse, er muß eben, damit er Geist werde, die ursprüngliche Natürlichkeit und Unmittelbarkeit überwinden und in die Trennung und Entzweiung mit sich übergehen. Allein es muß dem Menschen die Gewißheit werden, daß Gott trotz der Entzweiung ihm wesentlich nahe ist. Zu diesem Zwecke muß Gott selbst in endlicher Gestalt ihm erscheinen und das ist geschehen im Christenthum. In Christo sieht der Mensch die Entzweiung aufgehoben. Wie aber der Mensch in Christo Gott lebendig und der Menschheit nahe weiß, ebenso erkennt er, daß Gott

---

[1]) Wie bekannt, durchlief die Philosophie Schellings mehrere Stadien. Im letzten Stadium, der Philosophie der Offenbarung, erklärt Schelling den (überzeitlichen) Sündenfall für eine göttliche Nothwendigkeit. Durch den Sündenfall ward aber auch die zweite oder demiurgische Potenz von Gott getrennt, entherrlicht und entgottet. Allein sie wirkt wie ursprünglich schaffend, so jetzt wiederherstellend, und zwar dadurch, daß sie Mensch wird. Denn in der Menschwerdung wird ihr außergöttliches Sein zur Erscheinung der Gottheit und eben damit als außergöttlich aufgehoben. — Wichtig für unsern gegenwärtigen Zweck ist besonders, daß Schelling hier wie in seiner Freiheitslehre (1809) das Böse für nothwendig hält zur vollendeten Offenbarung Gottes.

ewig und wesentlich an sich hat, Mensch zu sein und zu werden, und daß der Mensch wesentlich eins ist mit Gott und nicht, wie er auf der Stufe der Entzweiung wähnte, Gott ein anderer und fremder gegen ihn.[1])

3. Zum Theil schon vor dem Erscheinen der betreffenden Schriften Hegels haben Carl Daub, Phil. Marheineke, K. Fr. Göschel, K. Conradi, K. Rosenkranz, Jul. Schaller u. A. von Hegel'schen Principien aus eine Christologie zu construiren versucht. Sie fassen Jesum von Nazareth auf als den Collectivmenschen, als Allpersönlichkeit, als realisirte Idee der Menschheit u. s. w. Weil aber Christus nach ihnen immerhin auch noch eine individuelle Persönlichkeit bleibt, so entsteht die Frage, ob und inwieferne er letzteres sein kann, da nach Hegel'schen Principien mit ihr immer auch die Sünde gegeben zu sein scheint. Dieß führt zur Darlegung im Einzelnen.

Nach Marheineke ist Gott überhaupt nur offenbar durch den Menschen, und in dieser Beziehung ist Christus noch allen anderen Menschen gleichgestellt. In Christus ist aber Gott offenbar wie in keinem anderen Menschen, dieser offenbare Mensch ist der offenbare Gott, der offenbare Gott ist aber der Sohn Gottes und in dieser Beziehung ist Christus der Gottessohn und dieß ist die faktische Erfüllung der Möglichkeit oder Verheißung, sie ist die Wirklichkeit der Menschwerdung Gottes. Sohn Gottes ist aber Christus als der in seiner Einzelheit allgemeine und in seiner Allgemeinheit einzelne Mensch. Er ist als solcher die von Gott geschaffene menschliche Natur in ihrer Integrität und Illabilität und eben darin zugleich als der zweite Adam die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes im Menschen, welches in der Uebertretung des ersten verloren gegangen.[2])

Während Marheineke über die Frage nach der Unsündlichkeit Christi einfach hinweggeht, versucht Conradi eine Lösung derselben.

---

[1]) Vgl. dessen „Vorlesungen über die Philosophie der Religion" 1832 (Werke, Bd. XII.), ferner „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie" (Bd. XV.), „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" (Bd. IX.)

[2]) Grundlinien der christl. Dogmatik als Wissenschaft. 2. Aufl. 1827. §. 326. S. 193 und §. 338. S. 201. Die erste Auflage (1819) ist mehr vom Schelling'schen Standpuncte aus geschrieben.

Nach ihm drängt die ganze Entwicklungsgeschichte der Menschheit vor Christus hin auf die Realisirung des Gottmenschen in einem historischen Individuum. Dieses Individuum ist einerseits den Bedingungen individueller Wirksamkeit entzogen, weil in ihm das Allgemeine und Absolute sein reales Dasein hat, weil es aber andrerseits das, was es an sich schon ist, auch für sich und durch sich noch werden muß, weil die Substanz in ihm die Form der Subjectivität erreichen muß, darum muß es subjectiv sich von seiner Unmittelbarkeit unterscheiden, und so entsteht Kampf und Möglichkeit der Entzweiung. Christi Unsündlichkeit ist in Folge dessen nicht eine bloß natürliche Unschuld, da wäre sie rein bewußtlos, es muß stets die Möglichkeit des Gegentheils überwunden werden. Diese Möglichkeit (der Entzweiung) ist aber in Christo stets nur eine gedachte, der Unterschied wird in ihm nicht zum Gegensatz, weil eben Christus nach seiner anderen Seite die reine Allgemeinheit ist. Die Entwicklung Christi ist stets eine gleichmäßige, die Unterschiede in die Einheit auflösende.[1]) Aber andrerseits meint Conradi wieder, zu den Bedingungen des persönlichen Selbst gehöre auch der gemeine Wille des Fürsichseins, und daraus ergebe sich Bewußtsein der Schuld, Schmerz und Leiden um der Sünde willen, und es sei auch die Unsündlichkeit Christi nicht die reine Negation der Sünde, sondern die aufgehobene, zu keinem beharrlichen Zustand, zu keiner objectiven Wirklichkeit gekommene Sündlichkeit.[2]) /

Nach Rosenkranz ist der Begriff des Gottmenschen die Wahrheit im Begriff des Menschengeschlechtes.[3]) Die Einheit Gottes mit dem Menschen und des Menschen mit Gott sei aber als Erscheinung völlig in Jesus Christus gewesen. Allerdings war in ihm der Unterschied seiner als Menschen von Gott. Allein dieser Unterschied blieb klar und einfach, ohne durch das Böse zur Entzweiung mit Gott zu werden.[4]) Allein zum Bösen mußte auch Christus kommen, wenn auch nicht in der That wie der erste Mensch, so doch im Ge=

---

[1]) Selbstbewußtsein und Offenbarung, oder Entwicklung des relig. Bewußtseins. Mainz 1831. S. 126 ff. 134.

[2]) a. a. O. S. 265 ff.

[3]) Encyclopädie der theol. Wissenschaften, Halle 1831. §. 27. S. 38.

[4]) a. a. O. S. 39.

danken, wie die Geschichte seiner Versuchung bezeugt.[1]) In seiner Versuchung sehen wir, daß er in seiner unendlichen Gewißheit von Gott gegen das Böse in jeder Gestalt gleichgiltig, daß er aber kein Sklave des Guten, sondern daß in seinem Willen, als dem vollkommen freien, die Möglichkeit des Bösen war. Denn dieß ist versucht worden. Das Böse kommt an ihn, es bleibt ihm nicht verborgen; er empfindet und denkt seine Verlockung; aber ohne inneren Kampf, ohne einen Hang besiegen zu müssen, hat er die Macht über dasselbe.[2])

Auch Julius Schaller gehört hieher. In seinem Buche: „Der historische Christus und die Philosophie", Leipzig 1838, leugnet er (gegen Strauß) die Nothwendigkeit der Entwicklung durch Sünde hindurch, weil sonst derjenige Mensch seinem Begriffe nicht entspräche, welcher nicht sündigte und somit derjenige böse wäre, welcher nicht sündigte.[3]) Christum faßt er als das realisirte Ideal der Menschheit.[4]) Allein zu seiner Menschlichkeit gehört ihm auch die freie geistige Entwicklung. Die persönliche Immanenz Gottes in ihm ist also durchaus nicht etwa eine menschliche Passivität, ein bloß unthätiges und unselbständiges Aufnehmen, sondern vielmehr im Gegentheil die höchste Aktivität, das freie selbständige Aneignen der göttlichen Offenbarung.[5]) Wenn darum der Glaube der Person Christi die Sündlosigkeit zuschreibt, so sei zu bedenken, daß die Sündlosigkeit als wesentliches Prädikat der Gottmenschlichkeit alle Bedeutung verlieren würde, wenn wir sie nicht als die freie und bewußte Ueberwindung des Bösen denken wollten; sie war darum auch in Christo nur der Möglichkeit nach eine ihm angeborne, in der Wirklichkeit aber seine eigene freie That und das Produkt eines geistigen Processes.[6])

4. Während Schelling und mehr noch Hegel mit seiner Schule den gesammten Lehrstoff des Christenthums durch die Vernunftspeculationen und rein dialektischen Operationen eines naturphilosophischen und logischen Pantheismus zu erfassen vermeinten, gliedert

---

[1]) a. a. O. §. 45. S. 75.
[2]) a. a. O. §. 71. S. 152.
[3]) a. a. O. S. 86.
[4]) S. 87.
[5]) S. 102.
[6]) S. 104.

Friedr. D. Ernst Schleiermacher den dogmatischen Lehrstoff aus dem Grundbegriff der Erlösung oder aus dem Grundgegensatz von Sünde und Gnade und stellt insofern die Religion als allgemeinste Basis der christlichen Wahrheiten hin. Insbesondere will er Person und Wesen Christi bestimmen von der Erfahrung aus, die der Gläubige in der Gemeinschaft Christi macht, als von der Wirkung, welcher die Ursache entsprechen muß. Ein doppeltes Moment liegt nach ihm in der christlichen Religion als der vollkommensten aller Religionen, einmal das Bewußtsein der Sünde sammt der mit ihr gegebenen als Strafe gefühlten Unseligkeit, ferner das Bewußtsein der Gnade, wodurch jenes überwunden wird. Das letztere Bewußtsein wird im Christenthum bezogen auf die Erlösung durch Jesus von Nazareth. es entsteht aber nur aus dem christlichen Gesammtleben. Wer es hat, der ist sich zugleich bewußt, daß er es hat aus einem neuen göttlichen Gesammtleben, welches zurückzuführen ist auf Christus, in dem es ursprünglich ist und von dem es ausgeht. Soll nun aber die Selbstthätigkeit des neuen Gesammtlebens ursprünglich in dem Erlöser sein und von ihm allein ausgehen, so mußte er als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich sein, d. h. das Urbildliche mußte in ihm vollkommen geschichtlich werden, und jeder geschichtliche Moment desselben zugleich das Urbildliche in sich tragen. Der Erlöser ist sonach allen Menschen gleich vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur, von Allen aber unterschieden durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, welche ein eigentliches Sein Gottes in ihm war. Statt unseres unkräftigen und verdunkelten Gottesbewußtseins hatte er ein schlechthin klares und jeden Moment ausschließend bestimmendes, welches daher als eine stetige lebendige Gegenwart, mithin als ein wahres Sein Gottes in ihm betrachtet werden muß.[1]) In Folge dessen ist Christus auch von allen andern Menschen unterschieden durch seine wesentliche Unsündlichkeit und schlechthinige Vollkommenheit. Unter wesentlicher Unsündlichkeit, erklärt dann Schleiermacher weiter, ist eine solche zu verstehen, welche ihren zureichenden Grund in dem Innern seiner Persönlichkeit selbst

---

[1]) Vgl. Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evang. Kirche. 3. Aufl. Berlin 1836. §. 12. 18. (I. Bd.) §. 93. 94. 96. (II. Bd.)

hat, so daß sie unter was immer für äußeren Relationen durchaus dieselbige würde gewesen sein. Mit ihr sei auch die innere Möglichkeit zu sündigen von Christus ausgeschlossen. Denn wo diese gesetzt sei, da sei auch wenigstens ein unendlich Kleines der Wirklichkeit als Richtung mitgesetzt. Die Formel potuit non peccare sage den wesentlichen Vorzug Christi nur aus, wenn man sie als Gegensatz gegen den Zustand aller andern Menschen fasse, nicht aber, wenn sie etwas anderes sagen wolle als die andere non potuit peccare. Selbst die letztere wäre nicht genügend, wenn sie nur eine allgemeine über dem Erlöser waltende göttliche Bewahrung bezeichnen würde. Liegt nun in der Person Christi selbst das Princip seiner Unsündlichkeit und ist überdies die Möglichkeit zu sündigen, ja ein unendlich Kleines von Kampf schon auch ein Minimum von Sünde, so frägt es sich, wie Christus versucht werden konnte. Schleiermacher meint, Lust und Unlust seien freilich als Empfindungszustände in ihm gewesen, aber ohne Kampf mit sich zu führen, sie seien nur Anzeiger eines Zustandes gewesen, aber ohne alle bestimmende oder mitbestimmende Kraft für sein Handeln. Somit ist die wesentliche Unsündlichkeit Christi nach Schleiermacher eine schlechthinige Unmöglichkeit des Sündigens, die jeglichen sittlichen Proceß absolut ausschließt.[1])

5. Die Unsündlichkeit Christi erscheint bei Schleiermacher als Centrum der gesammten Theologie, ja als Grundwahrheit des ganzen Christenthums, insoferne dieses seinem Grundcharakter nach als Erlösung bestimmt wird, die Erlösung aber wesentlich als Mittheilung der Unsündlichkeit des Erlösers erscheint. Behandelt man diese Unsündlichkeit nicht bloß nach Art Schleiermachers selbst rein dogmatisch, sondern sucht man sie auch historisch-kritisch festzustellen, so wäre sie außerdem Centralobject einer Apologie des Christenthums. Allein trotz der vermeintlich religiösen Grundlage seines Systems kam Schleiermacher dennoch sachlich auf dasselbe Resultat hinaus wie die Hegelianer Marheineke, Rosenkranz, Schaller u. s. w. Christus und das von ihm ausgehende Gesammtleben erscheinen als die nun erst vollendete Schöpfung der menschlichen Natur (§. 89), seine Urbildlichkeit und Unsündlichkeit sind im Grunde

[1]) a. a. O. §. 98.

genommen nichts Anderes als die Idealmenschlichkeit der Hegelianer, nur auf eine andere Basis gestellt. Gegen beide nun, gegen die Hegelianer wie gegen Schleiermacher, erhebt sich aus der Mitte des Hegelianismus heraus eine heftige Opposition und zeigt die psychologische und historische Unmöglichkeit eines solchen urbildlichen und unsündlichen Idealmenschen, wie die Hegelianer und Schleiermacher ihn aufstellen. Es geschieht dies durch David Friedrich Strauß. In der Schlußabhandlung zu seinem „Leben Jesu“ führt er gegen Schleiermacher einen doppelten Grund an, warum Christus nicht der Urbildliche und Unsündliche sein könne, erstens sei es den Gesetzen aller Entwicklung zuwider, den Anfangspunct einer Reihe als ein Größtes zu denken, zweitens vertrage sich die urbildliche Entwicklung und Beschaffenheit, welche Schleiermacher Christo zuschreibt, nicht mit den Gesetzen menschlicher Entwicklung. Die Unsündlichkeit als Unmöglichkeit des Sündigens gedacht, wie sie in Christo gewesen sein soll, sei eine mit der menschlichen Natur ganz unvereinbare Eigenschaft, da dem Menschen die Möglichkeit des Sündigens wesentlich sei.[1]) Gegen Marheineke, Rosenkranz u. A. bemerkt Strauß, es sei ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisirt, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle andern zu geizen, sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen liebe sie ihren Reichthum auszubreiten.[2]) Wie somit nach Strauß den Principien Hegels gemäß ein unsündlicher, urbildlicher Idealmensch speculativ unmöglich ist, so läßt sich nach ihm auch die Sündlosigkeit Christi historisch gar nicht erweisen. Denn wenn auch die betreffenden Zeugnisse der Apostel nicht typische und dogmatische, sondern historische Bedeutung hätten und sämmtlich echt wären, so könnten sie doch nicht mehr beweisen als das Zeugniß Xenophons über Socrates, denn sie konnten nicht wissen, ob nicht in Christo etwas sei, das ihnen als

---

[1]) Leben Jesu. Tübingen 1835. II. Bd. S. 716—717. Aehnlich in seiner „christlichen Glaubenslehre“, Tübing. 1841. II. Bd. S. 190: Nach Schleiermacher soll das in einem Individuum gewesen sein (nemlich die stetige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins), was speculativ betrachtet nur in deren Gesammtheit zur vollen Wirklichkeit kommen kann

[2]) Leben Jesu. II. Bd. S. 732.

sündigen Menschen nicht als Sünde auffiel. Auch Jesu eigene Behauptung (Joh. 8, 46) kann seine Sündlosigkeit nicht bestätigen. Denn abgesehen davon, daß ἁμαρτία hier Irrthum bedeutet, müßten wir zuvor schon sicher sein, daß Jesus sündlos sei, wenn wir seinem Zeugniß glauben sollten, weil nur ein Sündloser über Sündlosigkeit ein vollgiltiges Zeugniß ablegen kann.[1])

Auf Seite des Strauß trat in diesem Punkte trotz verschiedener anderer Differenzen auch Ferd. Christ. Baur mit seiner Schule. Nach Baur hat die Hegel'sche Philosophie keine Kategorie für den Gottmenschen als Individuum, es ist schlechthin unmöglich, daß die Idee in der Unendlichkeit ihrer Totalität mit einem einzelnen Individuum schlechthin identisch ist, weil es ja sonst unmöglich wäre, daß die in dem Einen auf absolute Weise realisirte Idee sich in Andern weiter realisirt. Auf dieselbe Weise verhält es sich nach Baur mit der Urbildlichkeit oder absoluten Sündlosigkeit, sofern sie einem Individuum beigelegt werden soll. Sie sei eine Unmöglichkeit, weil sie dem Wesen des Geistes widerstreite und nur durch ein absolutes Wunder festgehalten werden könnte. Der Begriff der Unsündlichkeit werde überhaupt schlecht gefaßt, wenn er nur die reine unmittelbare Identität mit sich selbst bedeutet. Warum soll denn die Unsündlichkeit nur eine schlechthinige Negation der Sünde sein und nicht vielmehr die aufgehobene, zu keinem beharrlichen Zustande, keiner objectiven Wirklichkeit gewordene Sündlichkeit? In diesem Sinne allein habe die Unsündlichkeit ihre wahrhaft sittliche Bedeutung als freie That des Geistes, in jenem andern Sinne aber sei sie natürliche Unmittelbarkeit, ein unfreier Zustand des Geistes, in welchem Natur und Geist noch schlechthin Eins sind.[2])

6. Die Anschauungen eines Baur und noch mehr eines Strauß, welche nur die Consequenzen der Hegel'schen Philosophie gezogen hatten, aber eben damit über jedes positive Christenthum vollständig hinausgekommen waren, wurden indeß in ihren historischen und speculativen Voraussetzungen von allen protestantischen Theologen bekämpft, die sich

---

[1]) Christl. Glaubenslehre. II. Bd. S. 191.

[2]) Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, III. Bd. Tübingen 1843. S. 962—966. Vgl. ebendas. S. 974. 997 u. öfters.

noch den christlichen Namen bewahren wollten.[1]) Im Allgemeinen blieben hiebei die Anschauungen Schleiermachers über die Thatsache und die Bedeutung der Sündlosigkeit Jesu zu Recht bestehen, wenn sie auch in den verschiedensten Formen modificirt wurden. Darin aber wird über Schleiermacher allgemein hinausgeschritten, daß man die Unsündlichkeit Christi auffaßt nicht als eine von Anfang an fertige, absolut gegebene, sondern als das Resultat eines ethischen, in Kämpfen und Versuchungen sich vollziehenden Processes,[2]) so daß das Werden der Menschheit Christi nicht bloß auf seinen Leib und die niederen Kräfte seiner Seele, sondern vor Allem auf seine geistigen, beziehungsweise ethischen Vollkommenheiten zu beziehen wäre. In der Bestimmung aber, wie diese sittliche Entwicklung Jesu sich vollziehe, ob in unfehlbar wirksamer Weise von Anfang an, so daß die Möglichkeit der Sünde faktisch stets ausgeschlossen bleibt, oder in freier Wahl und freier Entscheidung, so daß die Möglichkeit der Sünde stets bestehen bleibt, darin gehen die protestantischen Theologen auseinander. Es beruht dieser Gegensatz zum größten Theil in der Auffassung der Menschwerdung überhaupt. Obwohl nemlich alle ausgehen von dem Gedanken, daß Gottheit und Menschheit wesentlich in einem Individuum eins werden können und insoferne gegenüber Strauß von einem christlich-religiösen Interesse getragen sind, so weichen sie doch von einander ab in der Bestimmung, wie diese wesentliche Einheit zu Stande komme. Die meisten fassen die Menschwerdung auf als eine Selbstdepotenzirung des Logos, sei es seiner Natur oder seinen immanenten oder wenigstens seinen (in seiner Stellung zur Welt begründeten) relativen Eigenschaften nach. Dieser habe sich der Logos

---

[1]) Die gepflogenen Untersuchungen bezogen sich zunächst auf die historischen Quellen des Lebens Jesu, aber auch auf das wirkliche, concrete Bild desselben. Neben weitläufigen historisch-kritischen Untersuchungen über die Evangelien und überhaupt die Schriften des neuen Testamentes erschien jetzt eine ganz Reihe von Bearbeitungen des Lebens Jesu, die meist aufgebaut sind auf Schleiermacherscher Grundlage, dogmatisch aber keinen hohen Werth haben. Vgl. Dorner, Geschichte d. protest. Theologie. S. 815—886, bes. S. 849 Anm. 2.

[2]) Vielfach wird der ethische Prozeß Christi verlegt in die allmählige Ausfüllung des Messiasberufes, der wegen seiner Schwierigkeiten und der vielen mit ihm verbundenen Leiden Christo große Kämpfe und Versuchungen bereitet haben soll.

entäußert, er sei zu einem Menschenkeim geworden und habe nun sich und seine Eigenschaften als gottmenschliche in der Menschheit wieder gefunden. Andere meinen, nicht der Logos selbst habe sich verringert, er habe nur seine Selbstmittheilung an die Menschheit in der Weise beschränkt, daß der letzteren stets nur jene Eigenschaften mitgetheilt wurden, deren sie nach dem Maße ihrer jeweiligen naturgemäßen Entwicklung fähig war, so daß die Incarnation nicht eine aktuell fertig gesetzte, sondern eine allmählig werdende ist. Es ist leicht einzusehen, daß die Vertreter der letzteren Auffassung mit der Möglichkeit der Sünde in Christo consequent viel eher Ernst machen können, als die sogenannten modernen Kenotiker, weil die menschliche Natur Christi nach ihnen nicht schon von Anbeginn an zu einem Ich mit der göttlichen vereinigt ist, obwohl die Verschwommenheit der Begriffe und der Darstellungsweise in beiden Richtungen den Gedanken oftmals nicht klar erkennen läßt. Wir wollen noch einige der hervorragendsten Theologen der neueren Zeit innerhalb der verschiedenen protestantischen Richtungen kurz besprechen./

7. Den oben angedeuteten Versuch, die Unsündlichkeit Christi zum Centralobject der christlichen Apologetik zu erheben, machte vor Allem im Anschluß an Schleiermacher C. Ullmann. Es genügt ihm von seinem Standpunkte aus, die Sündlosigkeit oder Unsündigkeit Christi festzustellen, und er beweist dieselbe durch die verschiedenen Schriftzeugnisse über Christus und Christi selbst, sowie aus den Wirkungen Christi. Sodann widerlegt er die verschiedenen historisch-kritischen und speculativen Einwendungen gegen die Sündlosigkeit Jesu und behandelt zuletzt die Bedeutung der Sündlosigkeit für Jesu selbst und für seine Stellung zur Menschheit im Sinne Schleiermachers.[1]) Die Sündlosigkeit Jesu schließt ihm aber nicht die Möglichkeit des Sündigens aus. Wenigstens als Voraussetzung für die ganze sittliche Entwicklung Jesu gehöre vielmehr zu ihr das potuit

[1]) Die Sündlosigkeit Jesu. Eine apologetische Betrachtung. 7. Aufl. Gotha 1863. Zuerst erschien die Abhandlung Ullmanns in den „theolog. Studien und Kritiken“. Jahrg. 1828. Eine ergänzende Abhandlung erschien von ihm in denselben Stud. u. Kritik. 1842. S. 640—710 einerseits gerichtet gegen Fritzsche, welcher die historische Beweisbarkeit der Sündlosigkeit Jesu leugnete, andererseits gegen Strauß, welcher zudem deren speculative Unmöglichkeit behauptete.

peccare. Ohne dieses würde das Versuchtwerden Jesu keine volle Wirklichkeit haben und auch seine Vorbildlichkeit ein wesentliches Moment ihrer Bedeutung verlieren.[1])

Eine bedeutungsvolle Stellung nimmt die Lehre von der Unsündlichkeit Christi auch ein in Jul. Müllers „christlicher Lehre von der Sünde". Die feststehende Thatsache der Unsündlichkeit Christi beweist ihm, daß die Sünde nicht abgeleitet werden könne aus der Sinnlichkeit und nicht mit der geistigen Entwicklung nothwendig gegeben sei, sondern, wie er meint, aus einem vorzeitlichen Falle der Menschen stamme.[2]) Allein er nimmt auch wiederum an, daß in Christo die Möglichkeit des Sündigens war, weil außerdem die Versuchung für ihn ein vollkommen indifferentes, bedeutungsloses Ereigniß, und seine Entwicklung überhaupt keine wahrhaft menschliche gewesen wäre. Von den drei Formeln peccare non potuit, potuit non peccare, non peccavit habe jede ihr Recht. Bei der letzteren komme es zunächst auf ein thatsächliches Urtheil an. Die zweite Formel, deren nothwendige Kehrseite das potuit peccare sei, sei unter Voraussetzung der ersten der richtige Ausdruck, wenn wir auf den Anfang und die fortschreitende Entwicklung des irdisch-menschlichen Lebens Christi sehen. Die erste Formel bezeichne den Schluß und die Vollendung dieses Lebens, das Resultat seiner durch Selbstbestimmung bedingten Entwicklung.[3])

8. Ziemlich eingehend wird die Unsündlichkeit Christi behandelt von jenen orthodoxen protestantischen Theologen, die eine zusammenhängende dogmatische Christologie aufstellen. So von den verschiedenen modernen Kenotikern, als deren hauptsächlichster Thomasius gilt. Thomasius faßt die Menschwerdung auf einerseits als Assumption der menschlichen Natur von Seiten der göttlichen Person, andrerseits als eine Selbstbeschränkung des Logos oder Entäußerung seiner göttlichen Seinsweise, so daß in Christo bloß ein Ich besteht.[4]) In

---

[1]) a. a. O. S. 32 und die beigefügte Anm.

[2]) a. a. O. 1. Aufl. 1839. 2. Aufl. Breslau 1844. I. Bd. S. 382. II. Bd. S. 221.

[3]) a. a. O. II. Bd. S. 223.

[4]) Christi Person und Werk. 2. Aufl. Erlangen 1857. II. Bd. S. 126 ff. S. 141 ff.

der Assumption liegt ihm eingeschlossen, daß Christi menschliche Natur unserem Geschlechte entstamme, sowie daß sie gleich der unsrigen σάρξ sei, aber gereinigt von der erblichen Sündhaftigkeit. Sündlosigkeit sei für Christo Bedingung des Werkes der Erlösung. Ob diese Sündlosigkeit bei ihm die Möglichkeit des Sündigens einschließe, das liege schon in ihrem Begriff, wenn anders Sündlosigkeit eine ethische und nicht eine physische Kategorie ist, eine solche sei nur möglich bei persönlicher Freiheit, und diese habe jene Möglichkeit als objective Bedingung ihrer selbst an sich. Ohne sie wären die Versuchungen Christi bloßer Schein. Dennoch war diese Möglichkeit bei ihm nur die rein abstracte, ihr Wirklichwerden eine schlechthinige, und zwar wieder ethische Unmöglichkeit. In keinem Momente konnte der Mittler vom Willen des Vaters auch nur um eine Linie abweichen, deßhalb nicht, weil die Aus- und Durchführung des ewigen Heilswillens sein eigener göttlicher Willensbeschluß war. Eine solche Möglichkeit statuiren, hieße darum nichts Geringeres, als die Wahrheit des unwandelbaren Willens und Wortes Gottes, nichts Geringeres, als die wahre Gottheit des Sohnes negiren, denn Jesus war auch als Mensch Gottes Sohn.[1])

Ein anderer Kenotiker ist L. Schöberlein. Auch nach ihm hat Christus eine uns gleiche Entwicklung, insbesondere in der menschlich-ethischen Entwicklung ist er uns gleich geworden. Zumal aber hat er wie wir einen wirklichen Kampf wider die andringende Versuchung zur Sünde zu bestehen gehabt. Ja, insoferne er behaftet war mit der durch die Sünde verursachten Schwäche, hatte die Versuchung bei ihm einen noch zugänglicheren Anknüpfungspunkt, als es beim ersten Adam der Fall gewesen war. Allein durch den hl. Geist seiner Gottsohnschaft und seines Heilsberufes gewiß geworden, hielt er mitten in der harten Wirklichkeit der Versuchung fest an der Liebe zum Vater und zur Welt, die der innerste Grund seiner Menschwerdung ist.[2])

Nach Th. A. Liebner ist Christus die Zusammenfassung des ganzen gegliederten Systemes der natürlichen Gaben der Menschheit und insoweit Haupt und Repräsentant der Menschheit. Unter

[1]) a. a. O. S. 130—131. Vgl. das. S. 252 über die Versuchung Christi.

[2]) Die Grundlehren des Heils entwickelt aus dem Prinzip der Liebe. Stuttgart 1848. S. 61—63.

der Voraussetzung einer freien Schöpfung ist es nach ihm für Gott nothwendig, als Gott der Sohn aus dem ewigen Sein, der ewig realen erfüllten Freiheit, in das Werden, die Entwicklung einzugehen oder sich zur bloßen Form herabzusetzen, zur formalen Freiheit, d. i. in menschlicher Existenzweise zu sein oder der Gottmensch zu sein und sich durch das Werden, die Entwicklung hindurch zu erfüllen, d. h. zuletzt sich vollkommen persönlich zu offenbaren. Durch das Werden nun des Menschgewordenen ist ein fortwährendes jeweiliges Nochauseinanderfallen der Form und des Inhalts gesetzt. Aber weil diese Form, die formale Freiheit Christi, die aus der innergöttlichen real erfüllten (oder wesentlichen) Freiheit des Sohnes unmittelbar geborne war, die sich nur zur formalen Freiheit herabgesetzt, entleert hatte (κένωσις), um sich mit dem absoluten Inhalte wieder menschlicherweise zu erfüllen, so geht diese Erfüllung fortwährend mit tiefster ethischer Sicherheit, d. h. freier Nothwendigkeit vor sich, oder die an sich mit jenem jeweiligen Auseinanderfällen der Form und des Inhaltes allerdings gesetzte abstracte Möglichkeit der Sünde, des Sichnichterfüllens, wird in jedem Augenblicke mit tiefster, reinster, klarster und freiester Unfehlbarkeit überwunden. Es ist also eine Möglichkeit, die nie wirklich wird, sondern in jedem Augenblicke in die entgegengesetzte Wirklichkeit aufgehoben wird, also faktisch zur Unmöglichkeit (zum Nichtsündigenkönnen) wird, oder in ethische Unmöglichkeit übergeht.[1])

Der Christologie Liebners gleicht in wesentlichen Punkten die des J. P. Lange. Nach ihm ist Christus nicht ein besonderes Individuum geworden, sondern die concrete absolute Individualität. Er unterscheidet eine physische und eine ethische Menschwerdung, erstere bestehe in der Zeugung des Gottmenschen von Seiten des Vaters, letztere darin, daß der Sohn sich entäußerte, Knechtsgestalt annahm und gehorsam ward bis zum Tode.[2]) Das unendlich schwere Problem, welches Christo gestellt war, bestand vor Allem darin: im Fluge des Lebens das ewige Gesetz aus der (jüdischen) Satzung herauszufinden, in sein Leben zu verwandeln und damit die Satzung zu entkräften.[3])

---

[1]) Die christl. Dogmatik aus dem christolog. Princip dargestellt. I. Bd. Christologie. Göttingen 1849. S. 293—95.

[2]) Christl. Dogmatik. II. Th. Positive Dogmatik. Heidelberg 1851. S. 771—774.

[3]) a. a. O. S. 628.

Wenn er aber hierin seine Sündlosigkeit bewährte, so darf man einerseits in seiner vollendeten sittlichen Virtuosität nicht die volle Wahrheit seines freithätigen Kampfes verkennen, wie dieß Schleiermacher thut, andrerseits aber in seiner vollendeten Freithätigkeit nicht die Offenbarung seiner ursprünglichen religiös-sittlichen Genialität mißkennen, wie die Irwingiten.[1])

Andere Kenotiker stimmen mit Lange überein. So beweisen nach K. Fr. Aug. Kahnis die Versuchung Christi, sowie sein Leiden am Oelberg, seine Schmerzensklage am Kreuze, die Gefahr, daß sein Wille mit dem Willen Gottes in Zwiespalt kommen konnte.[2]) W. F. Geß, welcher nicht eine bloße Selbstbeschränkung des Logos annahm, sondern eine förmliche Verwandlung desselben in die Seele Jesu, faßt das Leben Jesu auf Erden auf als einen sittlichen Kampf, und zwar war es keineswegs bloß ein Kampf zwischen Seele und Leib, sondern zugleich ein Kampf zwischen dem gewissen offenbar werdenden Gotteswillen und zwischen dem Naturwillen.[3])

Der strenge Kenotiker und confessionelle lutherische Theologe J. Chr. K. v. Hofmann meint mit Thomasius, die Sündlosigkeit Jesu verstehe sich ebenso von selbst, wie unsere Sündhaftigkeit. Sie werde darum in der Schrift nirgends eigentlich gelehrt, sondern immer als selbstverständlich vorausgesetzt. Christus habe sie nemlich in der menschlichen Natur so vorgefunden, wie er sie gewollt. Er habe sie aber gewollt zum entsprechenden Mittel der Bethätigung seiner persönlichen Gemeinschaft mit Gott, jedoch nur einer Bethätigung derselben, welche unter der durch Schöpfung und durch Sünde gesetzten

---

[1]) a. a. O. S. 645. Die Irwingianer (Edward Irving, Menken, Collenbusch u. A.) meinen nemlich, ähnlich wie Dippel und Poiret, Christus habe ein sündliches Fleisch angenommen, er sei in der Sinnlichkeit und deren sündlich reizenden Trieben nicht von andern Menschen verschieden gewesen, er habe (mit Rücksicht auf Röm. 8, 3) unsere verdorbene Natur annehmen müssen, um sie im ernstesten Kampfe seiner Seele zuerst in seiner Person umzugebären. Vgl. Dorner Christl. Glaubenslehre. II. Bd. 1. Hälfte. S. 462 ff.

[2]) Die lutherische Dogmatik. I. Bd. Leipzig 1861. S. 443—444.

[3]) Die Lehre v. d. Person Christi, entwickelt aus dem Selbstbewußtsein Jesu und aus dem Zeugnisse der Apostel. Basel 1856. S. 212—213. Als zweite Auflage des genannten Werkes (1. Abth.) erschien von Geß, Basel 1870: Christi Zeugniß von seiner Person und seinem Werke nach seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt.

Bedingtheit der menschlichen Natur geschah. Er habe sie dazu gewollt, in ihr seine Gemeinschaft mit Gott seinem überweltlichen Vater zu bethätigen, und hiemit sei durch die ewige Heiligkeit dieses Wollens seiner selbst von ihr die erbliche Sündhaftigkeit ausgeschlossen.[1])

An Thomasius schließt sich im Allgemeinen auch an dessen Nachfolger im Lehramte Fr. H. R. Frank. Er faßt den Akt der Menschwerdung zugleich als einen Akt der Entäußerung. Diese ist ihm aber zunächst eine Entäußerung des menschwerdenden Subjectes, welches sein Sohnesbewußtsein umsetzte in die Form sich entwickelnden, endlichen Menschenbewußtseins, so zwar, daß hiebei der Menschensohn seiner als Gottessohn bewußt ward und blieb, hiemit also die Identität des menschwerdenden und menschgewordenen Subjectes erhalten ist.[3]) Die Menschwerdung ist ihm nicht bloß Annahme einer menschlichen Natur, sondern vermöge ewiger Bestimmtheit und Selbstbestimmung des Logos wird dessen ewig präexistentes Subject in der Zeit menschliches Subject. Die Empfängniß des Logos durch Wirkung des hl. Geistes und seine Geburt von der Jungfrau ist aber die nicht zufällige, sondern nothwendige Form solcher Menschwerdung, und dadurch ist seine Sündlosigkeit als die wesentliche Bedingung seines mittlerischen Erlösungswerkes begründet.[3]) Die Thatsache der Sündlosigkeit steht nach Frank vermöge des Glaubens an das urkundliche Schriftwort fest. Zugleich aber steht für diesen Glauben die Wirklichkeit der Versuchung fest und die Versuchungen dauerten für Christo das ganze Leben hindurch und steigerten sich auf's Höchste bei seinem gewaltsamen Tode. Indem Christus in Allem bestand, wurde er das Gegenbild des ersten Adam, es frägt sich aber, ob er gleich dem ersten Adam auch hätte unterliegen können. Darauf, bemerkt Frank, gebe die Schrift direkt keine Antwort, und nur insoferne scheine die Frage bejaht werden zu sollen, als man zu dem Schlusse sich berechtigt halten könnte, die Thatsache der Versuchung selbst von Seiten des Satans involvire die von ihm angenommene Möglichkeit des Falles, und ohne solche Möglichkeit sei die Leistung des

---

[1]) Der Schriftbeweis. 2. Hälfte. 1. Abthl. 2. Aufl. Nördlingen 1859. S. 31—40.

[2]) System der christl. Wahrheit. 2. Hälfte. Erlangen 1880. S. 134.

[3]) a. a. O. S. 91.

Widerstandes keine meritorische. Aber nicht minder sei gewiß, daß Christus sich nirgends während seines Lebens und Leidens die Möglichkeit eines Falles nahegelegt habe, und es sei, wenn Christus der incarnirte Sohn Gottes war, in der That ein monströser, ja ein blasphemischer Gedanke, einen Abfall dieses Sohnes Gottes von sich selbst als möglich zu setzen. Allein deßungeachtet war die Versuchung des Menschensohnes eine wirkliche und wahre, und nicht durch Anwendung göttlicher Allmacht, sondern in der Weise menschlichen, aber von Gott getragenen Ringens und Flehens hat Christus obgesiegt. Die Gottessohnschaft des Ueberwinders, kraft deren er allerdings nicht fallen konnte, hob die Wahrheit der Versuchung nicht auf, sondern verbürgte nur an ihrem Theile die auf alle Fälle nach Gottes Willen feststehende Sicherheit des Erfolges.[1])

Am entschiedensten spricht sich unter den Kenotikern für die Möglichkeit einer Sünde in Christus aus der reformirte Theologe Ebrard. Jesus hatte nach ihm eine menschliche und eine göttliche Natur. Zur Menschlichkeit gehört aber, daß Christus ebensogut real versucht wurde, wie Adam. Er hatte nach der deutlichen Lehre der hl. Schrift keineswegs das non posse peccare, sondern es bestand für ihn so real, wie für den ersten Adam, die doppelte Möglichkeit, entweder das vom Vater ihm aufgetragene Werk hinauszuführen, oder dem Leiden aus dem Wege zu gehen. Zwischen beiden Wegen hatte Jesus real und ernstlich mit echt menschlicher Willens- und Wahlfreiheit zu wählen und es war eine echt menschliche, menschlich freie, schlechterdings nicht durch eine innere Gottesmacht necessitirte Willensentscheidung, daß er den ersteren Weg wählte."[2])

9. Wenn schon die Kenotiker die Unsündlichkeit Christi nicht entschieden festhalten, ja oft sogar ganz fallen lassen, so ist dieß jenen Theologen noch viel leichter möglich, die von der Einpersönlichkeit Christi wenigstens von Anfang an absehen und die Union als eine erst allmählig werdende betrachten. Hauptrepräsentant dieser Richtung ist J. A. Dorner, ihm folgt (zum Theil wenigstens) Martensen;

[1]) a. a. O. S. 169—173.

[2]) Christl. Dogmatik. II. Bd. 2. Aufl. Königsberg 1863. S. 23—24. Die vollkommene Sündlosigkeit Jesu steht ihm aber fest. „Jesum lieb haben! ist der beste Commentar über seine Sündlosigkeit." (S. 25.)

auch W. Beyschlag kommt im Kampfe gegen die Kenotiker mit Dorner überein.

Nach J. A. Dorner sind die göttliche und menschliche Natur Christi ewig auf einander bezogen, letztere als die vollkommene universale und centrale Empfänglichkeit menschlicher Natur für das Göttliche; erstere, insoferne der Logos oder das Weltcentrum kraft seiner Liebe in sich die ewige Möglichkeit und den ewigen Willen weiß, die Empfänglichkeit des Menschen absolut zu erfüllen. Von den Naturen ist das Ich nicht unterschieden, sondern das Ich ist nichts Anderes als die göttliche und menschliche Natur als sich selbst wissende und wollende.

Um die persönliche Lebenseinheit des Gottmenschen zu gewinnen, ist jedoch nicht vom Begriff des persönlichen Ichs auszugehen, sondern das Ich als Resultat der Einigung der göttlichen und menschlichen Seite in ihm aufzufassen. Die Menschwerdung ist eben nicht eine mit einem Male fertige, sondern als fortgehende, ja wachsende zu denken, indem Gott als Logos jede der neuen Seiten, die von der wahren menschlichen Entwicklung hervorgebildet werden, stetig ergreift und sich aneignet, wie umgekehrt die wachsende actuelle Empfänglichkeit der Menschheit mit immer neuen Seiten des Logos sich bewußt und wollend zusammenschließt.[1]) Es vollzog sich aber diese allmählige Menschwerdung Gottes in einem realen und fruchtbringenden, sowohl reinen, als echt menschlichen, sittlichen Proceß, dessen nothwendige Form der Durchgang Christi durch die Entscheidung zwischen entgegengesetzten Möglichkeiten nach Seiten des Wissens und Wollens ist. Aus diesem Grunde darf in Christus keine physische Nothwendigkeit, nicht zu sündigen, angenommen werden, aber noch weniger eine Nothwendigkeit zu sündigen. Wie die ursprüngliche Union die Löslichkeit der Elemente seiner Person noch in sich schloß, so war auch

[1]) Vgl. Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. II. Bd. S. 1260 und öfters, bes. Christl. Glaubenslehre. II. Bd. 1. Hälfte. Berlin 1880. S. 403—442. Deutlicher noch als hier legt Dorner der Menschheit Christi eine eigene Persönlichkeit bei in seiner Abhandlung: „Zur christologischen Frage", Jahrbücher für deutsche Theologie. 1874. S. 602—603. Hier will er der Menschheit Christi eine eigene Persönlichkeit gewahrt wissen im Unterschiede von der Logospersönlichkeit; da sie aber ungleichartig seien, will er nicht zusammenzählend von zwei Persönlichkeiten in Jesus als dem Gottmenschen reden.

die fortgehende Verwirklichung der Gottmenschheit in ihm nicht von der Art, daß sie seiner freien Entscheidung vorgriff und in der Weise einer Naturnothwendigkeit seinen Willen für das Gute bestimmte, sondern umgekehrt, es schritt jene Verwirklichung fort, vermittelt durch die fortgehende reale Arbeit der Niederhaltung und Ausscheidung der falschen Möglichkeiten durch seinen Willen. Nach dieser Seite hin ist das potuit non peccare von ihm auszusagen. Die Beantwortung der Frage, ob auch das potuit peccare oder vielmehr das non potuit peccare für ihn gelte, scheint eine uns versagte scientia media nothwendig zu machen, allein man kann sagen: die gedachte Möglichkeit des Bösen ist noch nicht Wirklichkeit, auch noch nicht reale Möglichkeit oder böse Potenz, vielmehr durch bewußte und gewollte Ueberwindung der gedachten falschen Möglichkeit hindurch hat der gute Wille und das wahre Wissen Christi sich als ausschließendes Ergreifen des Guten als solchen zu verwirklichen. Aber jene Möglichkeit ist bloß nothwendiges Moment oder Durchgangspunkt, was nicht zur Ausfüllung auch nur Eines Lebensmomentes gemacht werden durfte noch mußte. Das Wesen in Christi Person ist seine gottmenschliche Natur und nicht ein gegen Gutes und Böses indifferentes liberum arbitrium. Diese heilige Natur ist auch in den Akten der Entscheidung und Ausscheidung falscher Möglichkeiten gegenwärtig und mitwirksam.[1])

Martensen lehrt in seiner gewandt und geistreich geschriebenen Dogmatik, die gottmenschliche Entwicklung des Herrn müsse so gedacht werden, daß die menschliche Natur in keinem Momente die göttliche verleugnete und umgekehrt. Negativ liege hierin seine Sündlosigkeit, positiv seine vorbildliche Vollkommenheit, wodurch er allein Mittler zwischen Gott und Welt werden kann. Soll nun sein Leben die vorbildliche Vollkommenheit offenbaren, so muß er auch versucht werden. Wenn nun der zweite Adam in Wirklichkeit alle Versuchung besteht, so ist das nicht in seinem moralischen Freiheitskampf allein begründet, auch nicht allein in seiner heiligen Naturentwicklung, sondern in der Vereinigung beider. Die Sätze potuit non peccare

---

[1]) Christl. Glaubenslehre a. a. O. S. 460—470. Vgl. seine Schrift: „Ueber Jesu sündlose Vollkommenheit.“ Gotha 1862.

und non potuit peccare setzen sich darum gegenseitig voraus. Die Bedeutung des ersten Satzes, welcher die Sündlosigkeit nur als eine Möglichkeit für ihn setzt, ist die, daß er die Versuchung als eine wirkliche Macht an sich erfährt. Die Möglichkeit des Bösen regt sich auch im zweiten Adam. Aber daß diese Möglichkeit nicht zur Wirklichkeit wird, sondern nur als der dunkle Grund zur Offenbarung der Heiligkeit dienen muß, dafür bürgt das unauflösliche Band zwischen der göttlichen und menschlichen Natur, ein Band, welches zwar bis zur äußersten Entgegensetzung und Spannung der Naturen gebogen und bewegt werden, welches aber nie zerrissen werden kann und das ist die Bedeutung des zweiten Satzes.[1])

Willibald Beyschlag ist zunächst ein scharfer Gegner der Kenotik und bekämpft zugleich die persönliche Präexistenz Christi. Eine menschliche Persönlichkeit Christi setze das alte Testament voraus, ferner Christus selbst, wenn er die sittliche Absolutheit auf Gott allein zurückweist (Matth. 19, 17), weiter der Hebräerbrief, der das posse peccare entschieden lehre. Die Kenotik sei nicht im Stande, ein wirkliches posse peccare in Christo zuzugeben, weil damit der letzte Faden des Zusammenhanges zwischen der vorgeschichtlichen Gottheit und der geschichtlichen Menschheit Christi durchschnitten würde. Beyschlag setzt somit im Interesse seines Kampfes gegen die Kenotik die Möglichkeit der Sünde in Christo voraus. Die menschlich-geschichtliche Natur und Entwicklung Christi sei eben nicht doketisch zu verkürzen. Christus sei nur der urbildliche Mensch, seine Entwicklung eine rein menschliche. Wenn man aber glauben sollte, dadurch werde seine Gottheit verleugnet oder verkürzt, so erwidert Beyschlag, daß ja vermöge der Congruenz der Begriffe Urbild der Menschheit und Ebenbild der Gottheit die recht verstandene Urbildlichkeit Christi nichts anderes sei als seine wahre und einzige Gottheit.[2])

10. Noch ist hier ein Theologe zu erwähnen, der in seinen Anschauungen sich strenge an die älteren Lutheraner anschließt, nämlich Fr. Ad. Philippi. Den Erniedrigungsstand Christi bestimmt er im

---

[1]) Christl. Dogmatik. 3. Aufl. Kiel 1855. §. 140. 142. 143. S. 315—322.

[2]) Die Christologie des neuen Testamentes. Berlin 1866. S. 42. 43. 185. 248. 259.

Sinne der älteren Kryptiker,[1]) und lehrt, daß der Gottmensch uns in Allem gleich geworden sei, doch ohne Sünde. In seiner thatsächlichen Sündlosigkeit sei er der zweite Adam geworden.[2]) Allein man müsse fortschreiten zur Behauptung der Unmöglichkeit der Sünde, der nothwendigen Sündlosigkeit des Gottmenschen. Wollten wir die Möglichkeit des Sündigens in ihm setzen, so würden wir ganz abstract ihn nur als Menschen betrachten, und der Gottmensch würde uns verloren gehen; denn dächten wir, daß diese Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden wäre, so wäre damit das Band persönlicher Einheit zwischen dem Sohne Gottes und dem Menschen Jesus durchschnitten, und das sei gegen den Rathschluß der Menschwerdung Gottes. Ueberdieß war während des Bestandes der persönlichen Einheit in Christo eine Sünde um deßwillen unmöglich, weil das Eine gottmenschliche Ich nicht zugleich heilig und unheilig sein, nicht nach der einen Seite seines Wesens hin in der göttlichen Heiligkeit beharren, nach der andern aber sündigen konnte. So gelte vom ersten Adam das potuit non peccare, vom zweiten das non potuit peccare,[3]) obwohl sich, wie Philippi gegen Ullmann u. A. bemerkt, selbst die thatsächliche Sündlosigkeit Jesu nicht empirisch beweisen lasse, sondern nur aus seiner Gottheit erkannt werden könne.[4])

11. Während die genannten Theologen, sei es mehr vom streng orthodoxen, sei es mehr von dem Standpunkte der sog. Vermittlungstheologie aus noch am Christenthum festhielten und auf religiöser Grundlage eine Christologie construirten, in welcher Christo wenigstens thatsächliche Sündlosigkeit zukommt: hielt auch D. Fr. Strauß im Allgemeinen fest an seinen früher entwickelten Anschauungen. Nur wurde er in Folge der Resultate der historisch-kritischen Forschungen gedrängt, die historischen Nachrichten über Jesu Person als solche mehr gelten zu lassen, als in seinem kritischen „Leben Jesu." Er that dieß in seinem 1864 erschienenen „Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet." Hier sucht er auf Grund der neutestamentlichen Schriften ein concretes reales Bild von Jesu Person und Ge-

---

[1]) Kirchliche Glaubenslehre. IV. Bd. 1. Hälfte. Stuttgart 1861. S. 137.
[2]) a. a. O. S. 149.
[3]) a. a. O. S. 150.
[4]) a. a. O. S. 153 ff.

schichte zu geben, das er als historisch dem Glauben der Kirche gegenüberstellt. Für uns ist hier nur von Wichtigkeit, wie er über den sittlichen Charakter Jesu denkt. Hier nun meint Strauß, Christus sei nicht bloß von einigen Schwankungen und Fehlern nicht frei geblieben, sondern, wenn auch in dem Muster, das er in Leben und Lehre darstellte, sich Alles voll und rein entwickelt fände, was auf Gottes- und Nächstenliebe, Reinheit des Lebens und Herzens der Einzelnen sich beziehe, so fehle doch für die Familie, den Staat, den Erwerb, die Kunst und den schönen Lebensgenuß bei ihm noch der rechte Begriff und hierin sei darum noch ein Hinausschreiten über ihn erforderlich.[1])

Wie Strauß, so läugnet auch der (übrigens nicht protestantische) Franzose Ernst Rénan die bloße Sündlosigkeit Jesu. Während aber Strauß die historischen Quellen über Jesu Leben anfangs als absichtslose, später mehr als tendenziöse Dichtungen ansah, anerkennt sie Rénan durchgehends als eigentliche Geschichtsquellen. Da er indessen das Wunder und das Uebernatürliche principiell leugnet, so muß er mehr noch als Strauß den sittlichen Charakter Jesu angreifen. Jesus ist ihm von diesem Standpunkte aus ein hochbegabter, „kolossaler" Geist, anfangs von reinem Streben erfüllt, der aber, als er Widerstand fand, im Kampfe zu finsterer Schwärmerei voll Selbstüberhebung, ja zur wahnsinnigen Selbstvergötterung, zur Theilnahme an Lüge und Betrug fortschreitet, und endlich eben noch zur rechten Zeit untergeht.[2])

Im Sinne Rénans schrieb auch Daniel Schenkel sein „Charakterbild Jesu", 1864, durch welches er aber Anstoß erregte sowohl auf Seite der noch gläubigen Protestanten, als auf Seite des D. Fr. Strauß, welcher in seiner Schrift: „Die Halben und die Ganzen", 1865, eine vernichtende Kritik des Schenkel'schen Charakterbildes Jesu gab.[3])

---

[1]) Leben Jesu, für das deutsche Volk bearb. S. 626 u. öfter.

[2]) La vie de Jesus. 1863. a. versch. Stellen. Ein erbitterter Bekämpfer der bloßen Sündlosigkeit Jesu ist auch der Franzose Pécaut in seinem Werke: Le Christ et la conscience. Paris 1859.

[3]) Wir haben nicht nöthig, die Kämpfe, die sich auf Grund des Strauß'schen zweiten Lebens Jesu entsponnen haben, hier näher darzustellen. Zu erwähnen ist neben der gegen Schenkel und Hengstenberg gerichteten Streitschrift des Strauß: „Die Halben und die Ganzen" auch noch seine Schrift: „Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte, eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu". Berlin 1865.

12. Es ist leicht ersichtlich, daß die Ideen des Strauß mit dem Christenthum unvereinbar sind, weshalb sich denn auch Strauß von demselben direct lossagte.[1] Allein trotzdem suchten einige seinen Ideen wesentlich nachzugeben und dabei doch das Christenthum noch zu retten. Man entdeckte in einer neuen Art von Vermittlungstheologie den Ausweg, daß das christliche Princip und die Person Jesu Christi strenge auseinander zu halten seien, und daß nicht so fast Christus es sei, welcher uns erlöste, als vielmehr das christliche oder religiöse Princip. Es ist natürlich, daß in einer solchen Christologie die Sündlosigkeit des Herrn ihre ganze dialektisch-dogmatische und soteriologisch-ethische Bedeutung verlieren muß, daß sie nur mehr nebengeordneten Belang und nur mehr für Christum selbst Werth haben kann. Das ist die neueste Entwicklung der protestantischen Christologie bei A. Biedermann, O. Pfleiderer, A. Schweizer, R. A. Lipsius, H. Schultz.

So besteht nach Biedermann der Grundwiderspruch, an dem jede bisherige Lösung des christologischen Problems scheitern mußte, in der Identification des christlichen Princips mit der Person Jesu Christi. Das christliche Princip sei die reale Einigung des göttlichen und menschlichen Wesens zur wirklichen Einheit persönlichen Geisteslebens. Dieses Princip sei aber erst in der Thatsache des religiösen Selbstbewußtseins Jesu und des Glaubens an ihn in die Wirklichkeit der Geschichte eingetreten.[2]

Nach Pfleiderer besteht ein Unterschied zwischen uns und Christus bloß in Bezug auf den Ursprung, nicht in Bezug auf das Wesen der Erlösung, in Christo war sie ein Ursprüngliches, in allen Anderen ein von diesem Ursprung her Mitgetheiltes.[3]

A. Schweizer meint, Christus habe die Erlösungsreligion nicht von sich aus erst erzeugt, oder ihr die Heilskraft für Sünder erst geliehen, vielmehr trage sie das Heil in sich selbst gemäß der Natur

---

[1] Vgl. seine Schrift: Der alte und der neue Glaube. 1872.

[2] Christl. Dogmatik. Zürich 1869. §. 790. 794—95.

[3] So schon in seiner Schrift: Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, I. Bd. Berlin 1869. S. 387. Ebenso in seiner „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage". Berlin 1878. S. 679 ff.

der Dinge oder kraft des ewigen Rathschlusses.[1]) Entgegen den vorausgehenden Theologen behandelt er auch die Sündlosigkeit Jesu noch mit einiger Ausführlichkeit, sich im Allgemeinen anschließend an Theodor Keim, welcher durch seine 1861 in Zürich gehaltene akademische Antrittsrede über die „menschliche Entwicklung Jesu Christi" vielfachen Einfluß ausübte.[2])

Christus ist nach Schweizer berufen, die ihm verliehene Einzigkeit der Messianität zur reinen Gottsohnschaft zu verklären. Das Einswerden nun mit seiner Berufsidee begründet seine Sündlosigkeit. Diese selbst ist das Ergebniß theils des heiligen Berufes, theils der ihm entsprechenden und an ihm sich heiligenden Persönlichkeit.[3]) Seine Berufsidee aber erzeugte in ihm eigenthümliche, nur für ihn vorhandene Versuchungen, die er nur in sittlich-religiöser Entwicklung überwinden kann. Thatsächlich zwar steht vor uns, daß Jesus nirgends von seinem Berufe unbelebt oder gar abfallend und ihm Hemmnisse bereitend erscheint, aber die vollständige Nachweisung der Sündlosigkeit seiner ganzen Lebensführung ist niemals möglich, weil nicht alle Lebensmomente Andern bekannt werden, und weil wir höchstens drei Jahre seines Lebens kennen.[4]) Zudem habe Jesus mit seinen Jüngern auch um Vergebung gebeten, da seinem schärferen Urtheil schon die Versuchbarkeit als eine zu überwindende Unvollkommenheit erscheinen mußte.[5])

Auch nach Lipsius ist es für den kritischen Verstand nothwendig, die Identificirung der geschichtlichen Person Jesu Christi mit dem religiösen Principe aufzulösen.[6]) Um aber eine innigere Beziehung herzustellen zwischen Christus und den Erlösten als die

---

[1]) Christl. Glaubenslehre nach protest. Grundsätzen. Leipzig 1869. II. Bd. 1. Abth. S. 30. 235.

[2]) Vgl. daselbst S. 24: Die innere That (die Uebernahme und Erfüllung des messianischen Berufes) war nicht die Geburt einer Stunde, sie war menschlich der Proceß eines Lebens. Sie ging vor sich durch erschütternde sittliche Kämpfe und Entscheidungen. Zu vgl. ist auch Keims „Geschichte Jesu von Nazara", Zürich 1870.

[3]) Christliche Glaubenslehre. II. 1. S. 87 ff.

[4]) a. a. O. S. 93 ff.

[5]) a. a. O. S. 20.

[6]) Lehrbuch der evang.-protest. Dogmatik. Braunschweig 1876. S. 447—448.

vorausgehenden Theologen, nimmt Lipsius nach dem Vorgange A. Ritschl's,[1]) eigentlich schon Schleiermacher's an, unmittelbar zwar erlöse der Mensch sich selbst, allein für die Glieder der christlichen Gemeinschaft komme die Erlösung nur zu Stande vermöge ihrer Zugehörigkeit zur Gemeinde, die eben die Versöhnung und Erlösung verkünde. Christus nun hat diese Gemeinde gestiftet und so erscheint er nach Lipsius wenigstens mittelbar als Erlöser.[2]) Um aber seinen Beruf erfüllen zu können, mußte Christus schwere Versuchungen bestehen. Darum ist nicht eine abstracte Unsündlichkeit, oder natürliche Unmöglichkeit des Sündigens von ihm auszusagen, sondern die „stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins" ist zu fassen als siegreiche Ueberwindung aller Versuchungen und inneren Schwankungen. Die Möglichkeit der Sünde oder die natürliche Versuchbarkeit für Jesus leugnen zu wollen, hieße seine wahre Menschheit aufheben, zu welcher die σάρξ nothwendig mitgehört. Thatsächlich ist allerdings von Untreue in seinem Berufe ebensowenig eine Spur zu finden, wie von einem Irrewerden an seiner Messianität im Uebermaße des Leidens und im Angesichte des Todes. Allein geschichtlich läßt sich seine vollkommene Sündlosigkeit ebensowenig beweisen wie seine Sündigkeit. Der Glaube der Gemeinde hat erstere von Anfang an als Wirklichkeit gesetzt, ohne indeß hiezu eines aparten Wunders wie der übernatürlichen Zeugung zu bedürfen, oder sie als absolute festhalten zu müssen, da Jesus selbst absolute Vollkommenheit von sich weist.[3])

In vollständiger Trennung des Religiösen von dem Speculativen und Historischen und die Consequenzen ziehend besonders der Ritschl'schen Theologie macht endlich Schultz ausschließlich die religiöse Erfahrung der Gemeine von dem Heilswirken Christi zur Grundlage des Glaubens an seine Gottheit. Im

---

[1]) Vgl. dessen „Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung", III. Bd. Bonn 1874. S. 340 ff. Die Bedeutung Christi sucht Ritschl darin, daß die religiöse Bestimmung der Glieder der Gemeinde in seiner Person vorgebildet und in ihr als der fortwirkenden Kraft zu aller Nachbildung begründet ist, daß die Gleichheit seines persönlichen Willens mit dem Willen Gottes oder seine Gottheit so auch auf uns übertragen werden kann.

[2]) a. a. O. S. 559—560. 649—650.

[3]) a. a. O. S. 573—75.

Unterschiede von der weltlichen Menschheit erkennt nach ihm die Gemeine des Reiches Gottes in sich den göttlichen Werth des in ihr waltenden und sie bestimmenden Geistes und weiß sich als hervorgegangen aus dem Berufshandeln Jesu, der die Herstellung der Gemeine des Gottesreiches als seine sittliche Berufspflicht überkam, und als klar gewollten und ausschließlichen Lebenszweck auf sich nahm. Diese Herstellung nun ist wohl das persönliche Lebenswerk Christi, aber eigentlich doch nichts Anderes, als die erfolgreiche Verwirklichung des höchsten Gotteszweckes. Darum ist auch der Inhalt dessen, was Jesus in seinem Berufe wird, nur die Offenbarung des göttlichen Lebensinhaltes.[1]) Seine Gottheit ist eben deshalb der Gottheit der Gemeine gleich, und nur dadurch ist er von den einzelnen Gliedern der Gemeine verschieden, daß für unsere Erkenntniß die Gemeine immer nur eine werdende ist, und Christus allein der ewige Ausgangspunkt und die Quelle derselben, insoferne eben für das Glaubensurtheil der Glieder der Gemeine die Gemeine selbst als Wirklichkeit nur in Christus und beständig aus ihm werdend vorhanden ist.[2]) Damit scheint eine mehr innerliche Beziehung der Erlösten zu Christus gegeben zu sein, als bei den unmittelbar vorhergehenden Theologen, allein die Christologie des Schultz ist nichts Anderes als eine von stark pietistischem Zuge getragene Verquickung der Gedanken eines Schleiermacher, Alex. Schweizer, R. A. Lipsius und besonders eines A. Ritschl. Die Sündlosigkeit Jesu insbesondere kann nur untergeordnete Bedeutung haben und überdies nur mittelbar abgeleitet werden aus der Heilserfahrung der Gemeine. So ist es in der That. Weil die Gemeine Christum für Gott hält in dem angedeuteten Sinne, so legt sie ihm bei nicht das negative Prädikat der Sündlosigkeit, sondern der sittlichen Vollkommenheit.[3]) Es handelt sich aber hiebei nicht um eine geschichtlich nachweisbare Sündlosigkeit Jesu, vielmehr leugnet Schultz die Möglichkeit eines solchen Nachweises. Wenn wir Jesu sittliche Vollkommenheit beilegen,

---

[1]) Die Lehre von der Gottheit Christi, Gotha 1881. S. 470—482.

[1]) a. a. O. S. 526—536.

[1]) a. a. O. S. 534.

so ist dies ein Glaubensurtheil, welches für jene ohne Werth und Bedeutung ist, die sich den Wirkungen Jesu nicht religiös erschließen. Wir urtheilen über den Vollbringer des ganzen Christuswerkes als des auf vollkommener Frömmigkeit ruhenden, vollkommen sittlichen Lebenswerkes selbst, weil wir die Wirkungen desselben erfahren und sprechen den Satz aus: Christus als Christus non potest peccare, das Christuswerk und die Sünde schließen sich aus.[1]) Allein erst am Schlusse ist Christus in diesem Sinne unsündlich. Anfangs war er nur sittlich befähigt, sein Leben in bewußter Einheit mit dem göttlichen Zwecke beharrlich durchzuführen, ohne daß die Möglichkeit von ihm ausgeschlossen gewesen wäre, den göttlichen Zweck den weltlichen Einzelzwecken unterzuordnen. Hätte eine solche Möglichkeit nicht bestanden, so wäre Jesus völlig aus dem Zusammenhange des uns verständlichen Menschenlebens, und seiner sittlichen That wäre jeder selbständige Werth genommen. Die Leugnung einer solchen Möglichkeit würde überdies dem biblischen Bilde Jesu durchaus widersprechen.[2])

13. Wenn wir jetzt zurückblicken auf die Entwicklung der Lehre von der Sündefreiheit Christi innerhalb der protestantischen Theologie, so sehen wir darin trotz einiger anerkennenswerther Anläufe im Allgemeinen eine rückwärtsgehende Bewegung, die zuletzt da anlangt, wo schon die Ungläubigen zur Zeit Christi und bald nach Christus standen.[3]) Die Bedeutung, welche in der Unsündlichkeit Christi liegt für die Idee der Erlösung und insoferne für die ganze Weltanschauung und die individuelle und sociale Entwicklung der Menschheit, brachte es mit sich, daß anfangs die Thatsache derselben noch festgehalten wurde. Aber schon wurde sie auf eine Weise begründet, daß sie entweder verbunden war mit der Leugnung anderer ebenso wichtiger Wahrheiten (Schwenkfeld u. A.), oder den Keim der Negation ihrer selbst schon in sich trug (Lutheraner und Reformirte).

---

[1]) a. a. O. S. 650—653.

[2]) a. a. O. S. 717.

[3]) Daß die moderne rationalistische (neukantianische und neuhegelianische) Theologie der Protestanten über das Christenthum eigentlich schon hinausgekommen ist, zeigt in vernichtender Weise E. v. Hartmann in seiner Schrift: „Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie“. Berlin 1880.

Als der Rationalismus sich mehr und mehr verbreitete, ward die in der Unsündlichkeit Christi gelegene dialektisch-dogmatische und praktisch-ethische Bedeutung allmählig ganz und gar vernachlässigt und verkannt, und sie selbst als eine mit der menschlichen Natur, ja sogar mit der Erlöserwürde unvereinbare Eigenschaft geleugnet. Noch einmal schien es, als wäre ihre ganze Bedeutung erkannt (Schleiermacher), allein sie ward hier in einer Weise begründet, die eine Negation derselben als ebenso berechtigt erscheinen ließ. Allmählig war eine Weltanschauung herrschend geworden, nach welcher das Menschliche in seiner Idee selbst das Göttliche ist. Von dieser Anschauung aus konnte die Unsündlichkeit Christi nur aufgefaßt werden als sich vollziehend und geworden nach den Gesetzen menschlicher, wenn auch noch so ideal und vollkommen gedachter Entwicklung. Einer so aufgefaßten Unsündlichkeit ward in unserem Jahrhundert lange Zeit und wird noch gegenwärtig von orthodox-protestantischer Seite die Bedeutung zugemessen, welche der kirchlich-traditionellen zukommt, allein gerade in ihrer Auffassungsweise ist die Möglichkeit gegeben, sie eben so gut zu verneinen oder als minder bedeutungsvoll für das Werk der Erlösung hinzustellen. Und so zeigt denn auch eine neueste Phase der protestantischen Christologie, daß daselbst die Unsündlichkeit Christi ihre dialektisch-dogmatische und soteriologisch-regenerirende Bedeutung eingebüßt hat, wenn sie nicht gänzlich zum Stein des Anstoßes wird. Hier erscheint Christus selbst nicht mehr als wahrhafter Erlöser der Welt von der Sünde und dem Sündenelende dieses Lebens, sondern wenn man noch davon absieht, ihn zum Betrüger zu stempeln, höchstens als Symbol der sittlichen Erneuerung, sei es, daß er als solches Symbol historisch beglaubigt erscheint oder nur im religiösen Denken ergriffen oder im Gefühle empfunden wird.

IV. Kritik der protestantischen Anschauungen über die Unsündlichkeit Christi.

1. Wenn wir zum Schlusse es noch versuchen, die sämmtlichen vorgeführten Anschauungen der Protestanten einer Kritik zu unterziehen, so könnten wir auch hier unterscheiden ihre Anschauungen über die Thatsache der Unsündlichkeit des Herrn, sowie ihre Begründ-

ungs=, beziehungsweise Widerlegungsversuche derselben, und Beides könnten wir wiederum beurtheilen sowohl vom positiv=dogmatischen, als auch vom speculativ=dogmatischen Standpunkte aus. In positiv=dogmatischer Beziehung sind nun allerdings für den Katholiken alle jene dießbezüglichen Lehren abzuweisen, welche und insoweit sie der Lehre der Väter und der Kirche widersprechen; und ob und inwieweit dieß wirklich der Fall ist, würde eine Vergleichung der verschiedenen protestantischen Anschauungen mit der in unserer ganzen Abhandlung dargelegten Lehre der Väter und der Kirche zeigen. Den Protestanten gegenüber bliebe indeß eine eingehendere positiv=dogmatische Kritik solange wirkungslos, als zwischen ihnen und den Katholiken die Grunddifferenz in der Auffassung der Tradition besteht, welche Differenz wir aber hier nicht zum Ausgleich bringen können. Wie wir um deßwillen eine eingehendere positiv=dogmatische Kritik der protestantischen Lehren über die Unsündlichkeit Christi nicht geben können, in gleicher Weise sind wir hier auch nicht in der Lage, eine allseitige speculativ=dogmatische Kritik jener Lehren zu geben. Eine solche würde Untersuchungen voraussetzen über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer absoluten Unsündlichkeit, ferner (mit Zuhilfenahme historischer Quellen) Untersuchungen über deren historische Beweisbarkeit und historische Wirklichkeit in dem historischen Christus, weiter eine Prüfung der Gründe, mit welchen die Unsündlichkeit (sowie die Unsündigkeit) Christi im Einzelnen zu beweisen oder zu leugnen versucht wurde u. dgl. Da aber auch dieß, wie schon in der Einleitung bemerkt, über die Grenzen der uns gestellten Aufgabe hinausliegt, so wollen wir nur einige kritische Bemerkungen geben über diejenigen Gründe, mit welchen in den verschiedenen Grundrichtungen der protestantischen Christologie die Unsündlichkeit (und Unsündigkeit) des Herrn bewiesen oder geleugnet wurde./

2. Die älteren Lutheraner fassen die Unsündlichkeit Christi als eine nothwendige Proprietät seiner Menschheit und, wenn sie dieselbe näher begründen, als eine der letzteren in Folge ihrer Union mit der Gottheit mitgetheilte göttliche Eigenschaft, die Reformirten bestimmen sie, wenn sie näher darauf eingehen, als ein besonderes Charisma des hl. Geistes. Beide Begründungsversuche sind speculativ=dogmatisch ungefähr so zu beurtheilen, wie die bezügliche

Lehre der Scotisten, insoferne sie die Unsündlichkeit Christi nicht ableiten aus dem nothwendigen Verhältniß der göttlichen Hypostase Christi zu seiner menschlichen Natur, sondern aus irgend welchen anderen der Menschheit verliehenen Gaben. Die Berechtigung beider Anschauungen beruht zudem noch auf der ihnen zu Grunde liegenden Auffassung der Christologie überhaupt. Hier aber haben Lutheraner wie Reformirte den Begriff der hypostatischen Union verdunkelt, jene, indem sie die Wirkungen der Union auf die Menschheit zu hoch ansetzten, diese, indem sie die Menschheit Christi von der göttlichen Person zu adoptianistisch losrissen. Das Verhältniß der Person zur Natur, des geschöpflichen Geistes zu Gott ward beiderseits mehr oder minder verkannt, und in Consequenz dessen bei den Lutheranern eine unmögliche Vereinerleiung, bei den Reformirten eine überspannte Trennung des Göttlichen und Menschlichen in Christo gelehrt. Diese Consequenzen und ebendamit auch die in ihnen liegende Begründung der Unsündlichkeit Christi müssen wir besonders mit Rücksicht auf das früher gegen die Scotisten Gesagte aus speculativen Gründen abweisen.

3. Diejenigen sub n. II. aufgeführten Rationalisten und sogen. Supranaturalisten, welche die absolute Unsündlichkeit Christi fallen lassen oder direkt bekämpfen, gehen, abgesehen von mißverstandenen positiven Gründen, durchgehends von der speculativen Grundvoraussetzung aus, daß zur Wahrheit und Wirklichkeit der menschlichen Natur, ihres ethischen Werthes und Verdienstes in irgend einer Weise fortwährend auch die Möglichkeit der Sünde gehört. Allein damit ist einerseits die absolute, Alles beherrschende und durchherrschende Macht Gottes beeinträchtigt, der auch seine freien Geschöpfe leiten kann nach dem Wohlgefallen seines Willens, andrerseits wäre dann die schließliche Ueberwindung des Bösen und ebenso das ganze Werk der Erlösung von irgend einem, wenn auch noch so fern gerückten Punkte aus ausschließlich und einzig Menschen- und durchaus nicht mehr Gotteswerk. So kommt diese Anschauung hinaus oder vielmehr sie ist gegründet auf einen deistischen Dualismus, gemäß welchem um der Verselbständigung der Creatur Gott gegenüber die Menschheit Christi ontologisch nothwendig persönlich ist und ethisch sich nur nach ihren eigenen Gesetzen entwickeln und vollenden kann.

Jene sub n. II. aufgeführten Rationalisten, welche auch die Unsündigkeit Christi leugneten, sahen sich hiezu unmittelbar veranlaßt durch historische Gründe, allein in letzter Instanz ist es nur eine deistische und naturalistische Weltanschauung überhaupt, die sie zu ihrer Auffassung des Christenthums und seines Stifters trieb. Wie wir aus speculativen Gründen den deistischen Dualismus der vorhin genannten Theologen verwerfen müssen, weil er im Widerspruch steht mit dem reinen Theismus, so noch mehr diese deistische und naturalistische Weltanschauung, die nur in crasser Form sich geltend macht in der Leugnung der Unsündigkeit Christi, dafür aber selbst wieder um so verwerflicher erscheint.

4. Die Theorie derjenigen Neueren, nach welchen die Unsündlichkeit Christi wenigstens in dem Stadium ihrer Vollendung erst eine nach verschiedenen mehr oder minder ernst gemeinten Kämpfen erworbene ist, geht ebenfalls von der Voraussetzung aus, daß zur menschlichen Natur die Möglichkeit der Sünde in irgend einer Weise wesentlich gehöre, und daß mithin eine in ethischer Hinsicht von Anfang an absolut vollendete Natur unmöglich sei. Während aber früher diese Voraussetzung auf einen deistischen Dualismus gegründet war, ist sie jetzt unter dem Einflusse des Pantheismus auf den Satz aufgebaut, daß das Göttliche menschlich werden und menschliche Entwicklungsformen annehmen, und daß umgekehrt das Menschliche göttlich werden könne. Dieser Satz involvirt eine Verselbständigung der menschlichen Natur Gott gegenüber, die jetzt nothwendig für sich seiend und persönlich, und ebenso nothwendig sich nach eigenen Gesetzen entwickelnd gedacht wird. Er verwischt aber den vom reinen Theismus festgehaltenen Unterschied zwischen Geschöpf und Gott, und erscheint deßhalb in sich selbst und in seinen Consequenzen für die Christologie speculativ unhaltbar./

Die Theorie derjenigen Neueren, welche auch die Unsündigkeit Christi leugnen, beruht weniger auf (unrichtigen) historischen Voraussetzungen, als vielmehr auf einer pantheistischen, ja mechanisch-naturalistischen Weltanschauung, gemäß welcher jede ethische Weltregierung, jedes ethische Weltziel und um so mehr jedes Wunder negirt wird. Eine solche Weltanschauung mit ihren ungeheuren Consequenzen für das individuelle und sociale Leben der Menschheit

kann aber vor dem Forum der gesunden Vernunft nimmermehr bestehen.

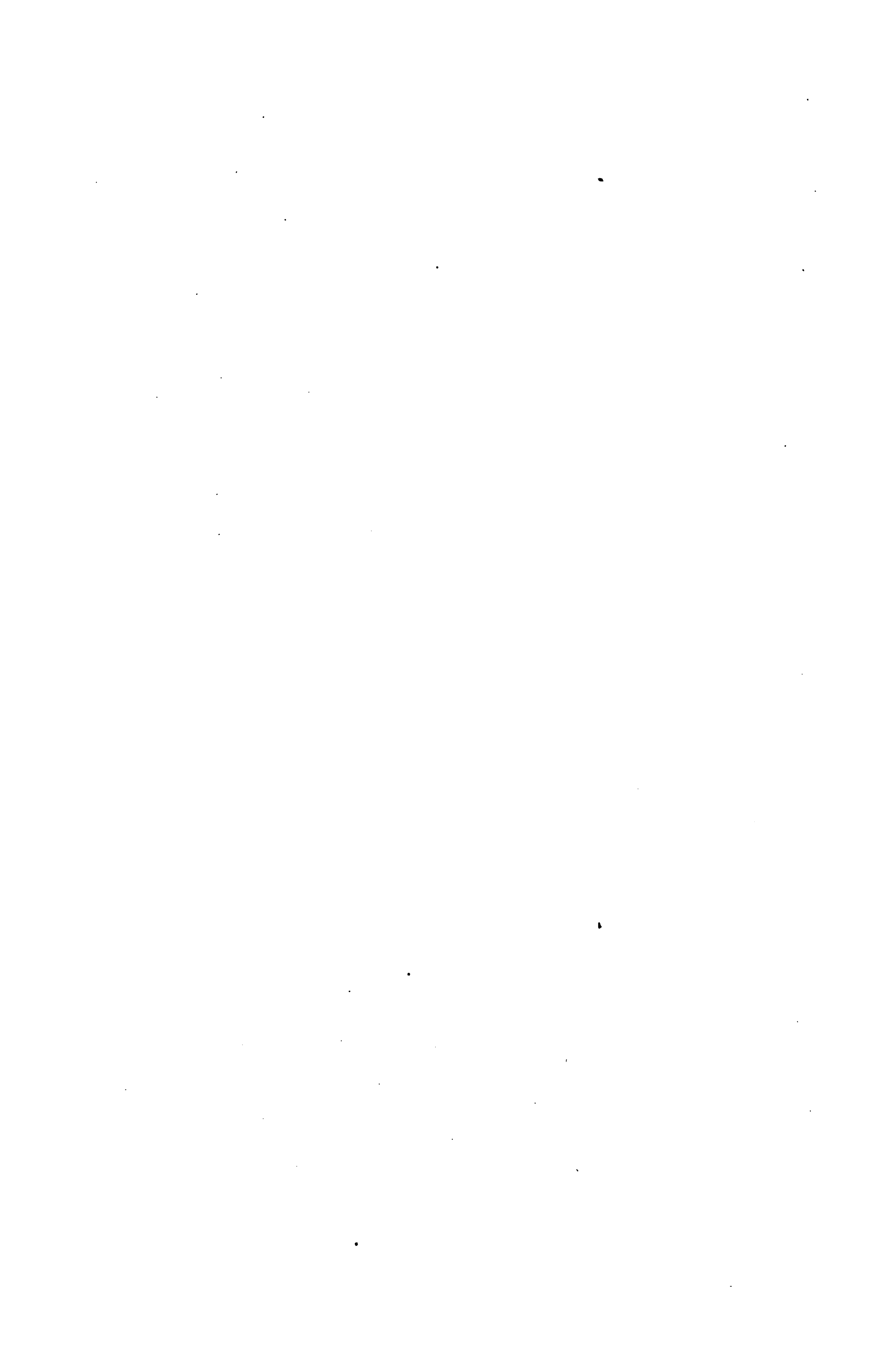
Die Theorie Jener endlich, welche die ganze Christologie und insbesondere die Lehre von der (sei es ursprünglich gegebenen, sei es allmählig erworbenen) Unsündlichkeit Christi nur auf das religiöse Gefühl gründen wollen, bringt einen unheilvollen Riß in das einheitliche Wesen des menschlichen Geistes, sowie nicht minder in das absolut einige Wesen Gottes selbst und ist darum speculativ unhaltbar. Die Vertreter dieser Ansicht erwidern, mit speculativen Gründen könne man ihnen eben nicht nahen. Allein gerade, wenn wir ihnen hierin vorläufig Recht geben, so ist die nothwendige Folge die Zertrümmerung ihres ganzen theologischen Lehrgebäudes. Wenn sie nemlich sich selbst hinter die unangreifbare Mauer rein subjectiver Gefühle und Erfahrungen verschanzen, so müssen sie auch jedem Gegner das Recht gestatten, die Glaubenserfahrung in seiner Weise zu machen, und haben absolut das Recht verwirkt, gegen irgend eine andere Ansicht zu kämpfen. Was sie für sich in Anspruch nehmen, das Gleiche kann auch jeder ihrer Gegner beanspruchen, nemlich eine Christologie zu construiren von seinen subjectiven Erfahrungen aus, und wie auch immer diese Christologie ausfallen möge, die Gefühlstheologen wenigstens haben kein Recht, sie zu bekämpfen. So ist die unausbleibliche Folge einer solchen Gefühlstheologie der vollendetste Subjectivismus, der in grausamer Selbstverzehrung jede Wissenschaft unmöglich macht.

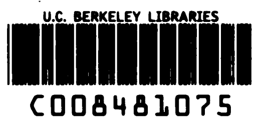
5. Somit erscheinen sämmtliche in der protestantischen Theologie hervorgetretenen Anschauungen über die Unsündlichkeit Christi auch speculativ von mehr oder minder großen Schwierigkeiten begleitet. In letzter Instanz verkennen sie alle das Grundverhältniß des geschaffenen Geistes zu Gott, wie wir es im Laufe unserer Abhandlung öfter angedeutet haben, und weichen mehr oder minder, bewußt oder unbewußt, ab von dem Grundgedanken des reinen Theismus. Wie eine solche Abweichung in der Philosophie immer wieder auf Akosmismus oder Atheismus führt, oder auf eine unklare Verquickung beider, so führt sie in der Christologie immer wieder auf eine übermäßige Betonung des Göttlichen oder des Menschlichen in Christo oder auf eine unklare Vermengung beider Extreme. Unsere

Differenzen mit den Protestanten in der Auffassung der Unsündlichkeit Christi führen so zurück auf einen Gegensatz in allgemein metaphysischen Grundanschauungen, in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Natur und Person, zwischen göttlicher Allmacht und menschlicher Freiheit u. dgl. Insbesondere in der allgemeinen Gotteslehre müßten die bestehenden Differenzen ausgeglichen werden, eine Aufgabe, der wir uns aber hier nicht unterziehen können.

6. Allein trotz aller Differenzen vereint auch die weitest getrennten Parteien noch Ein Wort, und das ist das Wort — **Erlösung**. Dieses Wort führen auch jene noch im Munde, welche längst darüber hinaus sind, Christum als den erschienenen Erlöser zu betrachten. Würde mit diesem Wort Ernst gemacht, würde die Erlösung nicht gefaßt als ein Untergehen im All, oder als „die selbstverleugnende Hingebung an den absoluten Weltzweck und seine absoluten Ziele", und das Ziel derselben nicht als „der Triumph der Idee im Untergang des Universums",[1]) sondern würde sie gefaßt als eine physisch-ethische Lebensreinigung und Lebenserneuerung der freien Persönlichkeit des Menschen, so wäre von hier aus ein Pfad gegeben zur Reconstruction des aufgelösten Dogma. Eine Erlösung, wie wir sie verstehen, müßte zurückführen auf einen absoluten, allbeherrschenden, freipersönlichen Gott und damit den Ausgangspunkt eröffnen, von dem aus jedes Dogma, auch die Unsündlichkeit Christi, allein verständlich wird. Das walte Derjenige, welcher als der absolut Unsündliche geworden ist zum Erlöser von der Sünde.

[1]) Vgl. E. v. Hartmann in seiner neuesten Schrift: Die Religion des Geistes. Berlin 1882. S. 108. 256.




U.C. BERKELEY LIBRARIES
C008481075